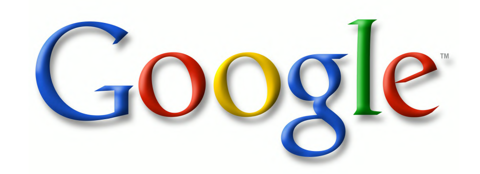



DOMI
NUS
ILLU
MINA
TIO
MEA
Taylor Institution.
1858



MANUEL

DE

PHILOSOPHIE ANCIENNE.

IMPRIMÉ PAR BÉTHUNE ET PLON, A PARIS.

MANUEL

DE

PHILOSOPHIE

ANCIENNE,

PAR CH. RENOUVIER.

Tous leurs principes sont vrais : des pyrrhoniens, des stoïques, des athées, etc. Mais leurs conclusions sont fausses, parce que les principes opposés sont vrais aussi. PASCAL.

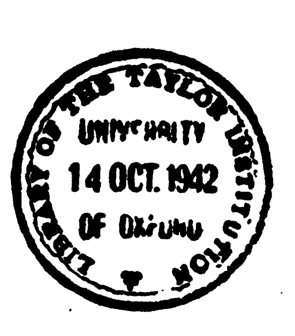
TOME II.

PARIS.

PAULIN, LIBRAIRE-ÉDITEUR,

RUE RICHELIEU, 60.

1844


LIBRARY OF THE TAYLOR INSTITUTION
14 OCT. 1942
OF

MANUEL

DE

PHILOSOPHIE ANCIENNE.

LIVRE CINQUIÈME.

RÉNOVATION ET FONDATION RÉFLÉCHIE DE LA SCIENCE.

PHILOSOPHIE AU SIÈCLE DE PLATON.

1re Partie. — La Méthode.

§ Ier.

THÉORIE DES IDÉES.
ÉCOLES DE MÉGARE, D'ÉLIS ET D'ÉRÉTRIE.
DIALECTIQUE DE PLATON.

I. Socrate avait reformé la méthode philosophique, créé la science de l'esprit, fondé la morale rationnelle. Il avait rejeté la physique, science du monde, et la théologie spéculative. Ainsi s'étaient trouvés marqués en lui les trois grands caractères de toute philosophie critique : détermination de la nature du savoir, de la conviction et de la preuve ; réfutation du faux savoir antérieur, enseignement du doute ; établissement d'un principe pratique qui suffise à l'homme et à la cité.

Mais on vit, durant la période ouverte par Socrate, ce que depuis des périodes semblables nous ont montré deux autres fois : à l'issue de la philosophie critique de Descartes (1), et à l'issue

(1) On pourrait trouver quelque difficulté à considérer le grand réformateur dogmatique Descartes comme un philosophe critique. Mais il faut songer qu'apportant une méthode nouvelle, et regardant toutes les connaissances antérieures comme non avenues, il dut laisser indéterminé tout ce qu'il ne détermina pas dans la science. Or les questions les plus hautes de l'ontologie sont précisément de ce nombre. C'est là que ses élèves se divisèrent. Il suffit de nommer Spinoza, Malebranche, Leibniz, qui reçurent sa méthode toute entière; puis Locke, Berkeley, Hume, qui ne l'acceptèrent qu'en partie.

de celle de Kant (1). Les anciens systèmes reparurent, et la méthode seule fut changée. La logique acquit une plus grande importance et la science se reconnut d'autres fondements, tandis que ses principes ontologiques se déployèrent de nouveau, opposés, contraires deux à deux, et dans leurs énoncés les plus généraux et dans toutes leurs conséquences. C'est ainsi que nous allons voir l'école d'Élée se reformer à Mégare, le dogme pythagoricien occuper l'Académie, les péripatéticiens s'emparer partiellement de toutes les doctrines et se livrer à leur étude, enfin les stoïciens remonter à Héraclite et les épicuriens à Démocrite. Et quand la dissolution de la société antique devint imminente, alors le mysticisme essaya d'agglomérer toutes les traditions philosophiques et religieuses, et le scepticisme de les détruire toutes à la fois et les unes par les autres. Il n'y eut plus de philosophie en ce moment, mais la société renaissait.

Nous avons donc à parcourir le cycle entier de la philosophie socratique, puis nous assisterons à la fin de la philosophie des anciens, mystique avec les alexandrins (2), rationnelle avec les sceptiques.

Nous savons que la doctrine des idées, qui représente dans l'antiquité la vraie méthode, la méthode unique des sciences, eut son premier fondement dans l'école pythagoricienne et dans l'école d'Élée. Là, le caractère de l'existence fut emprunté à une notion subjective, incomplète, il est vrai : à celle du nombre; encore même fut-elle regardée comme réalisée d'une manière objective; ici, l'idée de l'un, l'idée de l'être, unies, confondues, prirent la place du monde et de toutes les existences. Ainsi l'intelligence s'exerçait à revenir sur elle-même, afin de lire la vérité dans les idées, et non plus dans les apparences sensibles, toujours incertaines et variables, que nous présente le monde extérieur. De l'enseignement des éléates et de celui des sophistes naquit la dialectique, c'est-à-dire la science de la combinaison des

(1) C'est ici, à la suite de la philosophie critique proprement dite, que la division des penseurs de la nouvelle école fut éclatante, et que leur retour aux diverses doctrines ontologiques des temps précédents fut prompt et complet.

(2) Par des raisons plusieurs fois indiquées, nous comptons la philosophie alexandrine au nombre des philosophies du moyen âge.

idées : grouper, séparer, définir les idées, puis les comparer en diverses façons les unes avec les autres ; tirer de cette comparaison des conséquences, ou vraies, ou paradoxales, ou absurdes ; mêler, ce qui n'avait jamais été fait, la grammaire à la philosophie et les paroles aux choses, tel est l'exercice véritablement interminable qui devint alors le commencement et la garantie de la science. La sophistique dut naître de cette cause autant que des contradictions où les philosophes étaient tombés en suivant l'ancienne méthode. Socrate lui-même se livra, nous l'avons vu, à cet attrayant exercice, et il y devint invincible ; mais, à toutes les autres idées, il ajouta les idées morales et ouvrit les voies à une dialectique nouvelle. De son temps même, il paraît certain qu'à la suite des éléates, Euclide, un habitant de Mégare qui fut au nombre de ses disciples et qui exposa ses jours pour l'entendre (1), spéculait sur l'idée de l'unité (2). Après la mort de Socrate, Euclide fut le premier qui essaya de former une doctrine des idées en appliquant au système éléatique la nouvelle réforme de la morale et de la pensée. Nous allons voir en effet que les ouvrages dialectiques de Platon sont en partie employés à réfuter cette doctrine, dont il avait dû prendre connaissance à Mégare, où il se retira avec les autres socratiques à la mort de leur maître.

Le principe essentiel de cette nouvelle philosophie consistait à identifier l'idée du *bien* de Socrate avec l'idée de l'*un* des éléates. Euclide donnait à cet *un-bien* les noms de *raison*, d'*intelligence*, de *dieu* et d'autres encore (3) ; il niait l'existence réelle de toute chose autre que l'unité, ou qu'on aurait pu opposer à l'unité ; il affirmait que celle-ci était toujours identique à elle-même (4). Cette sorte d'entité morale semble avoir été posée ainsi qu'une réalisation suprême de la vertu parfaite, une et impeccable, dont Socrate avait proposé l'idéal au sage (5) : elle nous représente une

(1) Aulu-Gelle, *Noctes atticæ*, VI, 10 ; et Platon, *Théétète*, init.

(2) Cicéron, *Académiques*, II, 42 ; et Diogène, *Vie d'Euclide* (d'après Alexandre, dans ses *Success. des philos.*), II, 106.

(3) Diogène, loc. cit.

(4) Diogène, loc. cit. ; Aristoclès, dans Eusèbe, *Prépar. évang.*, XIV, 17 ; et Cicéron, *Académiques*, loc. cit.

(5) V. Ritter, *Hist. de la philos. anc.*, t. II, p. 110.

identification de la pensée, de la vertu, de la science et du sage avec l'être, avec Dieu ; et c'est la conséquence que tira de la doctrine commune de son école Stilpon, le dernier des philosophes de Mégare. Euclide et ses disciples étaient ainsi conduits à regarder toute multiplicité comme uniquement apparente, à nier la réalité du *devenir*, et par suite à paralyser l'intelligence elle-même en la jetant dans l'absolu. Il n'est pas de spectacle plus instructif dans l'histoire de la philosophie que celui qui nous est offert par l'école de Mégare : immédiatement après la réforme de Socrate, le plus étrange et le plus violent des systèmes anciens prétend s'appuyer sur cette réforme même et de nouveau s'imposer à l'esprit.

II. Dans une doctrine semblable à celle de Mégare, on comprend que la critique des systèmes contraires doit tenir la plus grande place, et que cette critique doit se déployer dialectiquement jusqu'à ce qu'elle ait forcé la raison de se retirer dans l'idée de l'*un*, d'y renfermer avec elle les autres idées premières qui ne peuvent en différer qu'en apparence, et de n'en plus sortir. *Toute comparaison est inexacte,* disait Euclide : si vous comparez des sujets dissemblables, à quoi bon, chacun étant soi et non pas autre ? et si vous comparez le semblable au semblable, occupez-vous plutôt du sujet en lui-même. Mais, dans le fait, *il n'est rien de semblable ; toute chose est particulière, toute idée existe en soi, et nulle ne se peut affirmer d'aucune autre comme lui étant identique* (1). Cet argument n'allait pas à moins qu'à détruire le discours et la pensée, en enseignant à considérer tout attribut d'un sujet comme une pure illusion. Quant au sujet même, à *ce qui est en soi, il n'est pas en autrui, il est donc imparticipable* (2). C'était une autre manière de combattre la réalité du multiple et de toutes les relations. Ce parti étant pris et bien arrêté, il fallait déclarer que *la puissance active et la puissance passive appartiennent à la génération seule,* c'est-à-dire à l'illusion, et que l'être n'est en réalité ni actif ni passif ; il fallait aussi, pour ne pas détruire la connaissance, déclarer que *connaître, être connu, ne sont ni action ni passion*, réduire ainsi la connaissance à un état incom-

(1) Diogène, *Vies de Stilpon et d'Euclide;* et Plutarque, *contre Colotès*, XXIII.

(2) De là une objection contre la doctrine platonique des idées. Platon, *Parménide*, p. 18-23. Nous y reviendrons.

préhensible et nier, par le fait, *la vie et la pensée de l'auguste* et *sainte intelligence* (1). Mais qu'est-ce enfin, demandera-t-on, qu'est-ce que le mouvement, la génération, la vie? Les formes intelligibles, incorporelles, existant seules, les autres êtres se décomposent, et au lieu de l'existence ils n'ont qu'*un perpétuel mouvement pour y arriver* (2). Le but seul est vrai, le but qui est le bien; le mouvement lui-même *a pu être*, mais *il n'est pas*, disait un mégarique (3); *ce qui est fait est fait, mais auparavant il n'était pas;* et beaucoup de raisonnements et d'exemples étaient employés à faire voir que *le mouvement n'est jamais actuellement*, dans le présent même, mais que, *le but atteint, on peut affirmer qu'il a eu lieu* (4).

Eubulide de Milet, Alexinus d'Élée et Diodore de Mégare furent les grands dialecticiens critiques de l'école d'Euclide; et comme ce dernier paraît avoir combattu Platon, de même ils s'attachèrent à combattre, l'un Aristote, l'autre Zénon le stoïcien; et le troisième, qui vécut à Alexandrie sous Ptolémée Soter, ne fut pas moins livré que les autres aux subtilités de l'argumentation (5). Le caractère exclusif de leur doctrine fit remplir à tous ces hommes des rôles de sophistes et de sceptiques à l'encontre des doctrines qui s'élevaient autour d'eux; ils furent ainsi les Zénon d'Élée de leur temps : ils reprirent, ils arrangèrent les arguments de ce dernier, et ils en inventèrent de nouveaux, tous dirigés au même but. Déjà la forme sophistique s'était bien marquée dans Euclide, qui, au lieu de réfuter ses adversaires en montrant par où péchaient les prémisses de leurs raisonnements,

(1) Platon, *le Sophiste*, p. 258-261. La seule liaison des idées nous fait donc reconnaître comme mégarique cette doctrine exposée par Platon, et nous permet de confirmer ce que M. Cousin a déduit de la pure critique. V. les notes du t. XI, p. 517, de la traduction de Platon.

(2) Id., ibid., p. 253.

(3) Diodore Cronos, dans Sextus, *Adv. phys.*, II, 85 et 91.

(4) Id., ibid., II, 101. L'exemple cité dans cet alinéa de Sextus n'est pas compris de Ritter, et il n'est pas traduit littéralement; mais la traduction de Fabricius est excellente et très-claire. — Les autres exemples pris à Diodore par Sextus sont beaucoup plus sophistiques. Id., ibid., p. 97-100. L'esprit général de ces arguments consiste à mettre au défi le partisan de la *réalité actuelle du mouvement* de pouvoir dire actuellement : *il est*. Ainsi projetez une sphère contre un plan, quand affirmerez-vous qu'il la touche? Entre le passé et l'avenir, le présent est inassignable.

(5) Diogène, *Vies d'Euclide et de Diodore*, II, 108, sqq.

s'était borné à combattre leurs conclusions (1), c'est-à-dire à leur démontrer à son tour le contraire de ce qu'ils venaient de prouver (2). Eubulide est célèbre par un grand nombre de sophismes qui sont bien loin d'avoir tous une même valeur, et dont les seuls vraiment scientifiques appartiennent à Zénon d'Élée. De ce nombre sont le *sorite* ou le *tas*, le *chauve*, et autres du même genre, qui ont pour objet de faire voir que les idées sensibles où la quantité intervient, consistent en des à-peu-prés qui n'ont rien d'intelligible et de définissable : du tas à ce qui n'est pas tas, de l'homme chauve à celui qui ne l'est pas, un seul grain, un seul cheveu doivent faire la différence, ou ne pas la faire ; et cependant ces deux conséquences sont également absurdes. L'argument du *boisseau* de Zénon avait encore plus d'étendue ; il pouvait s'appliquer à toutes les idées sensibles (3). Après cette première classe de sophismes utiles, on peut en former une seconde de ceux qui portent les noms de *trompeur*, d'*Electre*, de *voilé*. Nous citerons celui-ci comme le plus remarquable : « Saistu que tout nombre binaire est pair? demandait le sophiste. — Sans doute, répondait-on.—Mais tu ne connais pas ce nombre binaire que je tiens caché dans ma main ; comment donc sais-tu qu'il est pair (4)? On voit que la réponse est impossible si l'on ne distingue pas divers genres de connaissance, et si l'on n'entre dans un examen très-difficile de la nature des idées, connaître, savoir et apprendre. Les mégariques échappaient à la difficulté en réduisant toute vraie connaissance à la connaissance rationnelle de *l'un*, et ils maintenaient leur argument contre les philosophes, qui admettaient d'autres connaissances, et la possibilité de les enseigner. Un autre sophisme, demeuré très-célèbre et sur lequel l'antiquité avait enfanté des volumes (5), c'est le *menteur*. « Si tu dis que tu mens, et si tu dis vrai, tu mens : mais tu dis

(1) Diogène, *Vie d'Euclide*, II, 107. « Ταῖς τε ἀποδείξεσιν ἐνίστατο, οὐ κατὰ λήμματα, ἀλλὰ κατ' ἐπιφοράν.

(2) Cette interprétation très-simple a échappé aux critiques, tous très-peu intelligents à l'endroit du scepticisme et de l'esprit des sophistes. Bayle lui-même s'est mépris en suivant Gassendi. Pour le sens des mots λῆμμα et ἀπόδειξις, *sumptio* et *conclusio*, v. Cicéron, *Academ.*, II, 8.

(3) V. *ci-dessus* au chapitre des Éléates, n° 12.

(4) Aristote, *derniers Analytiques*, I, 1.

(5) Sénèque, *epist.* 45.

que tu mens et tu dis vrai, tu mens donc (1). Mais si tu mens, ajoutait-on alors, tu ne dis donc pas vrai ; il n'est donc pas vrai que tu mentes. » Ce sophisme, qui s'est répandu sous une autre forme aujourd'hui plus célèbre, et sous la rubrique d'*Epiménide le Crétois*, n'a rien qui doive embarrasser. Le mot *mentir* exprime une relation, et si l'on dit *je mens*, il faut dire en quoi ; et si l'on dit : *Je mens en disant que je mens*, on énonce simplement une impossibilité, une absurdité. Quant à l'usage qu'on devait faire d'un pareil argument, nous croyons qu'il consistait à montrer les difficultés attachées à certaines relations, dans une école qui les niait toutes, et à soulever d'inextricables querelles sur la nature du mensonge et de la vérité. Un dernier sophisme enfin, le *cornu* (2), nous offre un exemple des difficultés sans nombre que pouvaient amener les équivoques du langage à une époque où l'admirable analyse grammaticale d'Aristote était peu appréciée, ou même peu connue, bien loin d'en être venue à former, comme aujourd'hui, un élément intime et essentiel du génie des langues (3).

III. Il est éminemment regrettable, pour la connaissance du développement scientifique de la Grèce durant la période dont nous nous occupons, qu'aucun des monuments de l'école de Mégare, aucun des dialogues d'Euclide ou de ses élèves, ou même aucun de ces ouvrages des stoïciens anciens et des nouveaux académiciens, dans lesquels la logique de Mégare était approfondie, ne soit parvenu jusqu'à nous. Il résulte de cette lacune que les sophismes divers qui viennent d'être cités et tous ceux qu'on y pourrait joindre ne nous sont connus qu'à l'état de dispersion. Ces sophismes nous sont en quelque sorte livrés faibles et sans défense ; et nous les méprisons sans peine, parce que l'ensemble

(1) Cicéron, *Académiques*, II, 30.

(2) On attribuait, sans doute à tort, à Zénon d'Élée un sophisme, dit *cornu*, sous cet énoncé : « Tu as ce que tu n'as pas perdu ; mais tu n'as pas perdu de cornes, tu as donc des cornes. » Le *cornu* dont nous parlons est différent de ce dernier. V. Sextus, *Hypotyposes*, II, 241. Nous le croyons fondé sur le double sens dont un même énoncé est susceptible suivant que les liaisons (la ponctuation) sont établies par l'esprit dans un sens ou dans un autre.

(3) V., pour le texte des sophismes, Bayle, *Dict. crit.*, art. *Euclide*, Ménage ; *notes sur Diogène*, *Vie d'Euclide* ; Gassendi, *de Logicæ origine et varietate*, c. III, mais surtout Aristote, qui seul en facilite au lecteur l'intelligence et qui les présente sous un grand nombre de formes dans ses ouvrages logiques,

des spéculations auxquelles ils servaient de travaux de défense nous est caché. L'école de Mégare était cependant très-dogmatique : on doit comprendre que, niant formellement le mouvement et en général le *devenir* par des arguments qu'on appelle encore sophistiques, mais auxquels il n'a jamais été répondu, il lui fut facile, en proposant les sophismes plus grossiers dont elle se faisait un jeu, de les rattacher tous aux premiers et aux principaux auxquels toute discussion sérieuse ne manquait pas de s'élever bien vite. Nous regardons, par exemple, comme un de ces beaux et puissants sophismes, qui rappellent l'école d'Élée, celui qui est ainsi conçu : « Si quelque chose se fait, ce doit être, » ou ce qui est, ou ce qui n'est pas. Mais ce qui est, est, et ne » se fait pas, et ce qui n'est pas ne peut subir aucune affection, » ni par conséquent se faire : donc rien ne se fait (1). » Diodore établissait ainsi la proposition inverse : « Aucune chose ne peut » cesser d'être : si un mur pouvait cesser d'être, ce serait, ou » quand les pierres sont assemblées, ou quand elles ne le sont » pas, et cependant la cessation d'être ne peut s'appliquer ni au » premier ni au second cas (2). » Il est clair que le *sorite* était employé dans le cas où l'interlocuteur aurait voulu choisir quelque point intermédiaire pour y déterminer la cessation d'existence. Diodore demandait aussi comme Zénon où se mouvaient les corps; et il montrait qu'ils ne se pouvaient mouvoir ni là où ils étaient, car alors ils y seraient et ne s'y mouvraient pas, ni là où ils n'étaient pas, puisqu'ils n'y étaient pas encore (3). Enfin en regardant les corps comme divisés en *parties atomes*, il montrait que la communication du mouvement devant être successive, il était impossible de déclarer à quelles conditions le corps lui-même, en son entier, se trouverait mis en mouvement (4). Nous

(1) Sextus, *Hypotyposes*, II, 243.
(2) Id., *Adv. phys.*, II, 347.
(3) Id., ibid., 85.
(4) Id., ibid., 113-117. Il va sans dire que nous n'approuvons pas la singulière *mécanique* dont on applique les principes dans le développement de ce sophisme. Mais alors qui eût su la réfuter? Archimède n'était pas né; et aujourd'hui qu'il est mort depuis plus de vingt siècles, et Galilée depuis près de deux, il n'est rien de plus difficile à comprendre que les lois de la répartition du mouvement et de l'impulsion entre les parties distinctes d'un corps. A cette question se rat-

avons dit que ces divers arguments tendaient à faire considérer comme illusoire tout ce qui n'est pas immuable, et le but seul comme réel dans la vie.

Les philosophes de Mégare voulant ainsi réduire l'univers à un seul acte et à une seule pensée, devaient naturellement nier la puissance ; ils disaient que « nul ne peut faire que ce qu'il fait, » ou que « la puissance et l'acte sont identiques, » ou que « tout ce » qui est est réellement et en fait (1). » Diodore s'attacha à développer cette partie de la doctrine de Mégare en soutenant que le *possible* ne diffère qu'en apparence du *nécessaire*, que ce qui doit arriver est aussi déterminé que ce qui est arrivé, parce qu'il n'est concevable que dans ses rapports avec le tout, et que le vrai pourrait devenir faux si le possible ne se réalisait pas (2). Ainsi l'idée de la fatalité servait de complément à cette doctrine.

Stilpon, un des sages les plus renommés de l'antiquité, atteignit dans leur plus grande élévation aux idées morales qui devaient résulter de la philosophie mégarique. Supérieur à tous les accidents de la vie, le sage de Mégare considérait un esprit sans passion comme le bien souverain ; il voulait se suffire à lui-même et ne demander pas même un ami : et il ne fallait pas seulement qu'il dominât la douleur et qu'il méprisât le mal, mais encore il fallait qu'il ne les ressentît pas (3). Rentrer absolument en soi-même et poursuivre une béatitude immuable dans l'identification avec l'unité du bien, telle devait être en effet la souveraine règle morale du penseur qui soutenait que nulle chose ne se peut affirmer d'aucune autre, et qui parvenait ainsi à l'égoïsme philosophique par une voie inconnue aux modernes (4). Quant à la pratique que Stilpon avait fait sortir de ses principes, les anciens

tache celle de l'*inertie* et de la *force d'inertie*, qui partage aujourd'hui même les savants livrés à l'étude de la mécanique.

(1) Aristote, *Métaphysique*, IX, 3.

(2) Cicéron, *de Fato*, 6 et 7 ; Plutarque, *Contradictions des stoïciens*, 46 ; Arien, *in Epict.*, II, 19.

(3) Sénèque, *Epist.* 9.

(4) Diogène, *Vie de Stilpon*, II, 113 ; et Plutarque, *contre Colotès*, 22. Ce dernier croit que la critique des idées de relation n'était qu'une plaisanterie dialectique de Stilpon. Mais cette plaisanterie n'est autre que la pensée la plus intime et la plus constante de tous les mégariques.

s'accordent à représenter sa vie comme un modèle sublime de force, de noblesse et de douceur (1).

Phédon, disciple de Socrate, fonda son école à Élis, en même temps qu'Euclide fondait la sienne à Mégare. On ne sait rien de cette école d'Élis, si ce n'est qu'elle fut continuée par celle d'Érétrie. Mais cette dernière, qui commença à Ménédème, disciple de Stilpon, fut elle-même regardée par les anciens comme une branche de celle de Mégare. Ménédème nia, comme Stilpon, la réalité des attributs; il soutint, par exemple, que le bien ne peut être utile, puisque l'utile est différent du bien, et que ce qui est différent n'est pas le même; il voulut que les propositions fussent réduites à celles qui sont *affirmatives* et celles-ci à celles qui sont *simples*. Il condamna donc la dialectique, et se déclara du reste partisan de Platon (2). Mais que reste-t-il à Platon, la dialectique supprimée? Il lui reste le doute socratique, et, au-dessus du doute, le grand principe de Socrate accepté par les trois écoles dont nous parlons : la pénétration du vrai par l'entendement et le séjour du bien dans l'intelligence. Telle était aussi la profession de foi des érétriaques (3): « Il n'y a qu'une vertu sous » divers noms, disait Ménédème; tempérance et justice sont tout » un, aussi bien qu'homme et animal raisonnable (4). » Il paraît au surplus que la morale de ce philosophe fut moins surhumaine que celle de Stilpon, et l'antiquité célébra son amitié pour Asclépiade. Les penseurs de ces écoles semblent en général s'être montrés hostiles au polythéisme (5); ils permirent aussi le suicide, que quelques-uns d'entre eux enseignèrent par leur exemple (6).

IV. Nous avons dit comment la réforme de la méthode et la fondation de la morale, dues au génie de Socrate, douèrent d'une existence distincte et définitive la doctrine des idées née dans la Grande-Grèce. Les objets, les qualités, la nature, qu'on avait d'abord voulu saisir en eux-mêmes et qu'on avait cru connaître par une contemplation directe, cédèrent la place à l'intelligence

(1) Plutarque. loc. cit.; et Cicéron, *de Fato*, 5.
(2) Diogène, *Vie de Ménédème*, II, 125; et Simplicius, *Physique*, I, 21
(3) Ciceron, *Académiques*, II, 42.
(4) Plutarque, *de la Vertu morale*, 2.
(5) Diogène, *Vie de Stilpon*, II, 116.
(6) Id., ibid. II, 120, et *Vie de Ménédème*, II, 144.

et aux idées, intermédiaires nécessaires entre la chose et l'homme. Mais, parvenue à peine à donner d'elle-même cette éclatante manifestation, la doctrine des idées fut saisie, serrée, étouffée par les mégariques, imitateurs des éléates, qui tentèrent de réduire la pensée à l'unité. Déniant leur croyance aux faits multiples de l'entendement, à la réalité des attributs et des modes que l'entendement pose, parce qu'ils ne parvenaient point à concilier l'unité et la multiplicité, caractères opposés de cette essence incompréhensible, les mégariques dirigèrent le raisonnement contre lui-même et le frappèrent d'interdit. Ces philosophes distinguèrent sans retour entre les idées, se refusant à les comparer et à les unir sans les confondre; ils mêlèrent le faux au vrai dans leur critique imparfaite de la langue et de la raison; ils tournèrent enfin dans un cercle étrange, en employant les opérations de la pensée à contester les principes nécessaires de la moindre de ces opérations; mais leur méthode fut irréprochable, parce que leur but unique était de relever les contradictions de la pensée multiple, et qu'alors, appuyés sur le principe de la contradiction, ils pouvaient forcer leurs adversaires à se jeter avec eux dans l'unité, où ils ne voyaient pas le *nihilisme* qui les attendait. La doctrine des idées se développa plus librement dans les ouvrages de Platon, qui essaya de donner un autre sens au principe de la contradiction.

Issu d'une race très-noble d'Athènes, Aristoclès, surnommé Platon, naquit au commencement du dernier tiers du cinquième siècle (1). D'abord poète, et peintre peut-être, les leçons de Socrate l'attachèrent à la philosophie. Il apprit de son premier maître la méthode, le principe de la politique et de la morale, et il tint de lui les croyances qui se rattachent à ces premières idées. Cratyle, disciple d'Héraclite, lui enseigna l'*écoulement perpétuel des choses sensibles* et leur nature rebelle à la science; Hermogène, et d'autres sans doute, lui communiquèrent la pensée d'Élée; à l'âge de trente-deux ans, après la mort de Socrate, il se retira à Mégare, puis il séjourna à Cyrène auprès du mathématicien Théodore, puis en Italie, où il contracta avec l'école

(1) Nous parlerons ailleurs de la *race* de Platon et des mythes qui se rattachent à sa naissance. V. ci-dessous, part. II, § III, n° 5.

pythagoricienne une étroite union ; en Égypte enfin, où la guerre borna ses voyages (1). De retour à Athènes, et ouvrant son enseignement dans l'académie, Platon était donc en possession de toute la science du monde grec; il fut le premier des philosophes, ainsi l'exigeait la critique de Socrate (et tel est le caractère essentiel d'une philosophie de seconde formation, réfléchie, comparée, et non plus originale et spontanée), il fut le premier qui forma une bibliothèque et qui fit rechercher à grand prix des livres devenus rares (2). Les allusions aux doctrines de son temps et aux doctrines antérieures abondent dans les écrits de Platon; mais le principe qui domine visiblement la formation de son esprit c'est le principe socratique, tandis que, par les idées qu'il emprunte à l'école italique, il remonte à l'ontologie générale et s'ouvre la voie aux recherches que proscrivait Socrate. Nous verrons comment deux caractères qui semblent s'exclure s'allient intimement dans ses écrits, grâce à une fiction singulière et sublime qu'un si parfait artiste était seul capable de mettre en œuvre avec une vraisemblance soutenue.

Les dialogues de Platon sont des œuvres d'art, des *poésies*, selon toute la force et la magnificence de l'idée que ce mot représente. Nul d'entre eux ne saurait être regardé comme un livre d'école ou comme le cadre imparfaitement rempli de quelque partie d'un enseignement régulier. Présentés comme des scènes de la vie, dont la beauté quelquefois est suprême, dont la grâce est toujours ravissante, ces dialogues sont libres dans leur marche; ils sont imprévus, dans leurs modifications subites, toujours si bien préparées cependant; ils appartiennent au monde vivant plutôt qu'à la science, et souvent ils cachent leur dogmatisme sous l'ironie et voilent leurs conclusions avec un doute apparent. Le *Phèdre*, le *Banquet*, le *Lysis*, l'*Hippias*, le *Protagore* et plusieurs autres se distinguent surtout par ces caractères. Il en est, comme le *Théétète*, le *Parménide*, le *Sophiste*, qui ouvrent d'immenses horizons de dialectique, qui tantôt réfutent, tantôt prouvent, tantôt énumèrent des pensées, puis laissent le lecteur en suspens et

(1) Diogène, *Vie de Platon*, III, 7. Cf. Aristote *Métaph.*, I, 6. — Cicéron et le géographe Strabon (liv. XVII) confirment le voyage de Platon en Égypte.

(2) Diogène, *Vie de Platon*, III, 9.

semblent ne vouloir révéler leur secret qu'au penseur qui posséderait déjà le mot de la doctrine entière. L'ironie a surtout sa place obligée dans l'*Apologie*, dans le *Criton*, dans le *Phédon* même, où Platon veut peindre au vif la personne de son maître. Il est vrai qu'on trouve des fragments presque accomplis de philosophie dans le *Phédon*, dans l'*Alcibiade*, dans le *Ménon;* il est vrai que le *Gorgias* présente à la fois et une prédication sublime et un drame moral absolument achevé, que le *Philèbe* définit et classe les biens, que la *République* enfin et le *Timée* contiennent une théologie, une physique et un plan idéal de la société parfaite, et cependant, si tout cela compose une admirable poésie philosophique, un des plus grands dons qui aient été faits à l'humanité, on ne peut dire qu'il en résulte évidemment un système de science ou d'opinions complet et arrêté (1).

De là vient aussi, ce nous semble, la gloire du *divin Platon* qui fonda pour les siècles une philosophie vivante, et, comme son maître, féconda de nombreuses écoles dans l'antiquité, bien plutôt qu'il n'arrangea symétriquement et passagèrement les parties souvent rebelles d'un système. L'ancienne Académie, qui fut si dogmatique et pythagoricienne, la nouvelle, qui fut indécise en tout, le néoplatonisme d'Alexandrie, qui ne se proposa rien moins que de faire une religion, l'aristotélisme et le stoïcisme en grande partie, toutes ces écoles sortirent de lui et souvent le suivirent, même en le combattant (2). Enfin les pères de l'Eglise chrétienne, s'il n'eût été Grec, l'auraient reconnu pour un de leurs prophètes et de leurs docteurs.

(1) Tous les dialogues de Platon semblent nous être parvenus (V. l'énumération qu'en donne Diogène). Nous regarderons comme apocryphes suivant la plupart des critiques, et quelquefois même suivant les anciens : l'*Épinomis*, l'*Eryxias*, l'*Axiochus*, et les autres dits *petits dialogues*, le *deuxième Alcibiade*, enfin les *Lettres*. — Les dialogues dont l'authenticité semble n'avoir jamais ou que très-rarement été contestée sont les suivants : *Banquet*, *Phèdre*, *Phédon*, *Timée*, *Gorgias*, *Philèbe*, *Cratyle*, *Théétète*, *Protagore*, et *République*. A ceux-ci joignons, comme d'une authenticité qui nous paraît tout à fait incontestable, ceux qu'Aristote a cités, aussi bien que quelques-uns des précédents ; ce sont le *Ménon*, les *Lois*, l'*Euthydème*, le *Ménexène* et l'*Hippias II*. — Nous dirons au fur et à mesure de nos citations les raisons qui nous font croire à l'authenticité des autres dialogues dont nous faisons usage.

(2) Cicéron, *Tusculanes*, I, 23 : « ...Plebeii omnes philosophi... qui a Platone et Socrate, et ab *ea familia* dissident. »

L'incertitude, au moins apparente, de quelques points de la théologie et de la métaphysique de Platon, les vains efforts des critiques anciens pour introduire un ordre systématique dans ses dialogues, qui repoussent visiblement toute pensée d'un plan préconçu qui les embrasserait tous (1), ont fait penser qu'il pouvait exister dans son école des *dogmes non écrits* que le maître aurait propagés oralement, et dans une sorte d'enseignement tout ésotérique. Il est vrai qu'Aristote fait mention de ces dogmes (2), et que Platon, dans un passage singulièrement mystique, sacrifie l'écriture morte à la parole vivante. « Tout écrit, dit-il, doit se réduire en somme à un moyen de réminiscence pour celui qui sait déjà; questionné, un écrit ne répond pas; attaqué, il ne se peut défendre; il est incapable d'enseigner. Tout discours tracé par la main est donc une œuvre peu sérieuse, un souvenir imparfait mêlé de beaucoup de badinage, et il n'est d'enfant légitime et fécond de la pensée qu'un discours sur le juste et sur le beau quand il est écrit dans l'âme. Tel est le discours animé, vivant, qui naît dans une intelligence, fructifie dans une autre, et immortalise ainsi la semence parmi les hommes (3).» Mais ni ce curieux passage ni les rares allusions d'Aristote à un enseignement aujourd'hui perdu de Platon, ne prouvent que les grandes idées de sa philosophie ne soient pas toutes exprimées ou indiquées dans les dialogues. On s'explique mieux seulement que ces dialogues soient avant tout des poésies, et que la chaîne de la raison démonstrative y soit rompue en mille endroits. Et c'est ce dont il faut se féliciter et non se plaindre.

V. Cependant le désordre de la doctrine de Platon n'est pas tel qu'on n'en puisse déterminer tous les points essentiels, surtout en

(1) V., dans Diogène, *Vie de Platon*, les divisions arbitraires en *trilogies* ou *tétralogies* que des grammairiens avaient essayées. — Quiconque, après avoir lu Platon, voudra classer ses dialogues sous quelques chefs principaux, reconnaîtra tout d'abord que, sauf de très-rares exceptions, chaque dialogue peut entrer pour une partie plus ou moins grande dans chaque catégorie.

(2) « Platon, dit Aristote, regarde la place et le lieu comme une même chose dans ce qu'on appelle les dogmes non écrits, et dans le *Timée* il identifie la place et la matière. » Aristote, *Phys.*, IV, 2. Ritter croit voir là, ainsi que dans les *divisions* dont Aristote parle ailleurs, les cahiers de l'école de Platon, t. II, p. 141. Nous donnons tout à fait les mains à cette opinion.

(3) Platon, *Phèdre*, p. 123-131, trad. de Cousin.

ce qui touche à la pure philosophie. La théorie des idées est le principe et comme le lien de toutes les autres, et cette théorie peut être rigoureusement retracée.

Héritier de la doctrine de Socrate et désireux d'étendre à la nature la recherche du général et des définitions, persuadé d'ailleurs que rien de sensible n'est invariable et ne peut être défini, Platon voulut que les définitions s'appliquassent à des êtres différents des êtres sensibles. Il nomma ces êtres *idées* ou *espèces*, et il dit que les êtres sensibles *participaient* d'eux et leur empruntaient leurs noms (1). C'est par cette doctrine que Platon se rattache à Socrate, et qu'à la fois il s'en sépare en se livrant aux recherches naturelles. Mais il s'en sépare sans y consentir en quelque sorte. Il met tous ses dogmes dans la bouche de son maître ; il s'incarne volontairement en lui ; il le continue et le transforme ; il veut poursuivre logiquement sa pensée, embrasser le monde avec elle, la déployer et l'accomplir. On a souvent remarqué cette admirable identification de deux grands hommes, mais on n'en a pas pénétré le principe et saisi l'origine. Il est cependant un sublime endroit du Phédon, du Phédon, et cela doit être, où Platon expose avec une continuité parfaite sa filiation socratique, ainsi qu'il l'entendait lui-même. Socrate y raconte les incertitudes de sa pensée durant sa jeunesse ; il représente le doute que les *physiciens* avaient fait naître en lui : « Je ne comprenais plus rien, dit-il, pas même comment les corps se peuvent accroître, ou pourquoi l'unité devient pluralité par la division, la pluralité unité par l'assemblement. » Il expose ensuite sa découverte de la méthode et du *principe du meilleur* pour l'explication du monde ; il ne s'arrête enfin qu'après avoir posé les grands termes de cette théorie physique des idées qui n'appartient certainement qu'à son disciple.

(1) Aristote, *Métaph.*, I, 6. — Les mots *espèce* et *idée*, εἶδος et ἰδέα, toujours synonymes chez Aristote (V. une note de MM. Pierron et Zévort dans leur traduction de la *Métaphysique*, t. I, p. 81), le sont quelquefois chez Platon. Cependant il paraîtrait que le premier de ces deux mots est ordinairement pris dans un sens plus absolu (idée en soi), et le second dans un sens déterminé, particulier (idée réalisée, devenue *forme* de l'esprit, par exemple). V. *de la Langue, de la Théorie, des Idées*, Cousin, *Nouv. Fragm. philos.*, pag. 160, 1re éd. — Le passage d'Aristote permet de regarder Platon comme l'inventeur de ces mots, dont la fortune a été si grande en philosophie Mais nous savons que Démocrite les employait aussi.

Un même récit nous conduit ainsi depuis la pensée naissante de Socrate jusqu'à la pensée la plus mûrie de Platon. Il est impossible de ne pas lire dans ce précieux passage la plus claire explication de l'origine réelle des idées de Platon dans les idées de Socrate en même temps que de la fusion poétique des deux personnes, celle du maître et celle du disciple (1).

La transition de la méthode de Socrate à la doctrine platonicienne est fondée dans ce passage du *Phédon* sur le même rapport qu'Aristote a signalé dans sa *Métaphysique*. Socrate, ébloui par la contemplation directe des objets, a pris le parti de les chercher dans ce milieu de l'âme qui les brise et les adoucit, si même ce n'est pas là plutôt les envisager en eux-mêmes; il a jugé des causes et des effets par le principe du bien (2). Platon va plus loin; il affirme que la réalité des objets se saisit de plus près dans l'âme; il la place tout entière dans les idées, dont l'âme a connaissance, et il explique les changements matériels par une simple participation à ces idées. Il existe, dit-il, un *beau en soi*, un *grand en soi*; telle ou telle qualité étrangère à la beauté même ne peut faire qu'une chose soit belle; mais, de quelque manière qu'ait lieu le rapport de la chose belle à la beauté primitive, c'est ce rapport, c'est la présence de la *beauté* qui la fait *belle*. De même le *grand* et le *petit*, ce qui est *un* et ce qui est *deux* participent de la *grandeur*, de la *petitesse*, de la *monade* et de la *dyade*. Quel rapport possible entre ces choses et l'addition ou la division? Sans cela d'ailleurs il faudrait avouer que le grand se peut faire du petit ajouté au petit, et que le grand devient petit quand le petit lui est retranché; ce qui est absurde. Mais si la grandeur et la petitesse sont présentes dans un même homme qui participe de toutes deux, il est tout simple que cet homme puisse surpasser par sa grandeur ou par sa petitesse la petitesse ou la grandeur d'un autre homme. Les seules idées qui ne peuvent subsister en un même sujet sont celles qui, étant contraires et s'excluant l'une l'autre,

(1) Platon, *Phédon*, p. 273-295. — Il n'est pas sans intérêt de remarquer les compliments que Platon fait faire à Socrate mort (mais réellement à Platon vivant), au sujet de cette théorie *évidente* des idées, par Echécrate, à qui Phédon raconte le dernier jour du maître. V. p. 286 du *Phédon*.

(2) Id., ibid., p. 281 et 282.

lui seraient cependant essentielles, comme le pair et l'impair dans un nombre, le froid et le chaud dans un corps (1).

Telles furent les difficultés opposées à l'effort de l'esprit, lorsque, se détournant de la nature, il essaya de regarder en soi; qu'alors même il ne put considérer les idées comme ses formes propres et comme les modes de sa substance, mais qu'il fallut encore qu'il les réalisât au dehors, et qu'il les constituât objets séparés. Là est le secret de la philosophie de Platon. La *participation aux idées* remplaça dans sa doctrine l'*imitation des nombres*, qui avait joué le même rôle dans celle des pythagoriciens. Les idées furent des choses ainsi que les nombres en avaient été, et la participation à son tour ne fut pas mieux définie que l'imitation avant elle, comme le remarque si bien Aristote (2). Mais nous allons voir que les difficultés de cette théorie des idées ne furent ni ignorées ni éludées, et que, malgré les défauts inhérents à l'hypothèse qu'il adopta, Platon sut pénétrer les profondeurs les plus obscures de la connaissance de l'être.

VI. Le premier écueil que le philosophe ait à surmonter après qu'il a posé l'existence des idées, c'est la détermination de leur nombre, et des conditions qu'elles doivent remplir pour être véritablement des idées immuables et éternelles. Existe-t-il, outre les idées de l'*un*, ou du *semblable* ou du *beau*, des idées des choses sensibles, *eau*, *feu*, *homme*, et aussi des plus méprisables d'entre ces choses, *poil*, *boue*, *ordure*, etc.? La deuxième catégorie d'idées semble déjà bien douteuse, et ne faut-il pas craindre un abîme sans fond si l'on admet la troisième? Cette difficulté peut arrêter le jeune Socrate; mais un jour viendra où, livré tout entier à la philosophie, il ne méprisera aucune idée et cessera de regarder à l'opinion des hommes quand il s'agira de la vérité (3). Socrate, devenu Platon, prit en effet ce parti extrême, le seul qu'il fût possible de défendre. Il reconnut qu'il existe dans les notions des choses même les plus viles quelque chose de commun, de général, qui permet que ces notions s'appliquent à un

(1) Id., ibid., p. 282-295.
(2) Aristote, *Métaph.*, loc. cit.
(3) Platon, *Parménide*, pag. 12 et 13. V. plus bas la note sur le *Parménide* et sur son authenticité, p. 24.

nombre indéfini d'êtres sensibles singuliers, que dès lors le caractère essentiel de l'idée se trouve en ces notions, et qu'on ne pourrait que très-arbitrairement les séparer des autres, et leur refuser l'existence en soi. Platon donne le nom d'idée, c'est, dit-il, sa méthode constante, à chaque unité qu'on peut former de ces choses multiples auxquelles s'applique la même dénomination (1). « L'âme, dit-il ailleurs, examine immédiatement par elle-même ce que les objets ont de commun; » et il s'attache à prouver qu'il n'appartient qu'à elle, à l'exclusion des sens, de contempler une essence générale que la sensation ne peut jamais ni donner ni embrasser. Non-seulement l'*être*, le *semblable*, le *même* et leurs contraires, non-seulement l'*unité*, les *nombres*, le *pair* et l'*impair*, le *beau* et le *laid*, le *bien* et le *mal*, mais encore la *dureté*, la *mollesse*, bien qu'abordables aux sens, ont une essence à eux, sujette à la vue de l'âme (2). Une unité propre, qui n'exclut pas cependant cette multiplicité sans laquelle il n'est pas de langage possible, doit être attribuée à toutes les choses qui ne font pas partie des objets spéciaux de la sensation, toujours engendrés, toujours périssants, mais que la parole marque en les désignant du caractère de l'existence, et que l'esprit a dû contempler librement dans une vie antérieure : l'*égalité*, la *justice*, la *sainteté*, l'*homme* ou le *bœuf*, en général, et les autres êtres de ce genre (3). Il est à remarquer seulement que l'homme étant un composé, l'*âme* seule est en lui d'une nature constante, et possède tous les caractères des idées, parmi lesquelles elle est rangée par son essence et par sa fin (4). Ainsi les âmes ou principes de pensée, de mouvement et de vie; ainsi les notions morales, les conceptions mathématiques, les idées de qualité, de relation, de quantité (5),

(1) « Βούλει οὖν ἐνθένδε ἀρξώμεθα ἐπισκοποῦντες ἐκ τῆς εἰωθυίας μεθόδου; Εἶδος γάρ που τὶ ἕν, ἕκαστον εἰώθαμεν τίθεσθαι περὶ ἕκαστα τὰ πολλὰ οἷς ταὐτὸν ὄνομα ἐπιφέρομεν. » *République*, X, p. 236 de la trad. franç.

(2) *Théétète*, p. 156-161. Pour les idées du *laid*, du *mal*, etc. V. ci-dessous, pag. 34.

(3) *Phédon*, p. 220-227; et *Philèbe*, p. 300.

(4) *Phédon*, p. 234-237. Cf. *Théétète*, p. 156. La doctrine de la métempsycose, dont nous ne pouvons parler encore, permet ou plutôt oblige d'étendre aux âmes des animaux ce qui est dit ici de l'âme humaine.

(5) Aux exemples cités nous ajouterons, pour en omettre le moins possible, les idées de la *vitesse en soi* et de la *lenteur en soi*, dont il est fait mention dans la

se doivent toutes classer à divers degrés, qui restent indéterminés, dans les idées ou essences de Platon et dans les éléments de sa dialectique.

Mais il semble indispensable d'ajouter quelques mots sur un ordre d'idées que le témoignage d'Aristote et l'opinion de Xénocrate, disciple de Platon, pourraient nous engager à éliminer du nombre des essences réelles platoniques. Nous voulons parler de ces idées si nombreuses qui servent de modèle à certaines œuvres d'art exécutées par les hommes. Existe-t-il une table en soi, un vase en soi, ou, comme dit l'un des biographes de Platon, qui lui attribue cette opinion, une *tabléité*, une *vaséité*? Il faudrait répondre par la négative si l'on acceptait cette définition de l'idée : *une cause exemplaire de ce qu'il y a de constant et de perpétuel dans la nature* (1). Aristote affirme de son côté que Platon ne reconnaissait d'idées que des choses naturelles, bien qu'il les étendît aux parties des animaux qui ont une forme propre et définie (2); et il dit que ce nom ne se donnait pas à une maison, par exemple, ou à un anneau, bien que la doctrine conduisît logiquement à cette extrémité (3). Mais remarquons que la définition qui exclut ces sortes d'idées n'appartient pas à Platon, tandis que celle qui les embrasse nécessairement, comme faisant partie des objets de cette science universelle dont le langage représente les éléments, se trouve au contraire textuellement dans ses dialogues; remarquons de plus qu'Aristote, dans les passages cités, confond, pour réfuter la doctrine des idées, tous les partisans de l'Académie demi-platonicienne, demi-pythagoricienne, qui existait de son temps, avec Platon lui-même, quoi qu'il dût y avoir certaines différences, considérables peut-être : sera-t-il permis de croire encore que Platon ait été grossièrement infidèle à sa théorie en excluant des universaux et de la science une infinité d'idées beaucoup plus claires, beaucoup plus scientifiques que telles idées physio-

République, liv. VII; puis, dans d'autres genres, celles du *cheval* et de la *santé en soi*, citées par Aristote, *Métaph.*, III, 2.

(1) Xénocrate, dans Proclus, cité par M. Ravaisson, *Essai sur la métaphysique d'Aristote* t. I, p. 295.

(2) Aristote, *Métaph.*, XII, 3.

(3) Id., ibid., I, 7.

logiques qu'il admettait, et qu'il se soit mis absolument hors d'état de rendre compte des principes idéaux de l'art et de l'industrie. Mais le doute même fait place pour nous à toute la certitude qu'on peut attendre en pareille matière lorsque Platon nous montre le *père de toutes choses* produisant l'idée du *lit en soi* et de la *table en soi*, idées uniques chacune en son genre, dont l'ouvrier, sur la terre, est le premier imitateur, et dont il produit une ombre que viennent à leur tour imiter et copier le peintre et le poète : imitateurs d'un imitateur, auteurs de l'ombre d'une ombre (1). Nous verrons plus tard ce qu'il faut penser de la création des idées par Dieu ; qu'il nous suffise ici d'avoir rétabli dans la doctrine de Platon une unité sans laquelle elle est inintelligible.

Le mode de participation des choses sensibles aux idées présente de sérieuses difficultés. Ce qui participe d'une idée la contient-il tout entière, ou seulement en partie ? Dans le premier cas, tout entière en plusieurs sujets, l'idée est elle-même hors d'elle-même, conséquence incompréhensible ; dans le second cas, comment le grand peut-il être grand par l'effet de sa participation à quelque chose de moindre que le grand ? comment l'égal peut-il être égal par quelque chose de moindre que l'égalité même ? comment concevoir, enfin, que le petit devienne tel par l'addition d'une partie de la petitesse, qui devrait le rendre plus grand, et qu'au contraire le petit en soi puisse être plus grand que sa partie ? A cette objection, que se fait Platon, il en ajoute une autre qui, depuis lui, n'a cessé d'être invoquée contre la réalité des universaux. Les choses grandes nous paraissent telles par

(1) Platon, *République*, x, pag. 236, sqq. Cet important passage, s'il ne fonde pas notre conviction, sert du moins à l'accomplir. Bien que conforme aux idées sur l'art que Platon émet en plus d'un lieu, il a été regardé par le savant critique de la Métaphysique d'Aristote (Ravaisson, loc. cit.) comme un peu ironique et ne devant pas être pris à la lettre. M. Th. H. Martin (*Études sur le Timée*, t. I, pag. 7) considère aussi le *lit* comme un exemple sans importance par lui-même, et il essaie de réfuter l'opinion de la *création des idées* contenue dans la *République* par l'opinion de la *création des êtres réels sur le modèle des types éternels*, dieux eux-mêmes, par Dieu, contenue dans le *Timée*. Nous verrons que ces deux opinions ne sont nullement contradictoires. Nous avons cru devoir indiquer, en dehors du passage ainsi infirmé, les raisons du parti que nous prenons sur la théorie des idées. Ajoutons cependant que l'histoire devient bien arbitraire si on se permet de rejeter, comme ironique ou sans profondeur réelle et positive, un quelconque des passages de Platon.

un seul et même caractère; si donc nous pensons à la fois et à ces choses et à la grandeur même, ne faudra-t-il pas que nous nous élevions à un principe commun de toutes ces grandeurs? Mais à ce principe même et aux grandeurs précédentes, l'esprit appliquera aussitôt la même opération, et cette opération est sans terme. Voudrait-on déclarer, pour échapper à cette objection, que l'idée n'est qu'une pensée, laquelle n'existe que dans l'âme? Mais si cela est, il faut néanmoins que cette pensée soit la pensée de quelque chose de réel: l'idée de l'un, par exemple, sera la pensée d'une unité, d'une chose réellement une en tant qu'une. Alors il faudra que les choses à qui les pensées s'appliquent soient faites de pensées; de sorte que tout pensera, ou qu'aucune chose, toute pensée qu'elle est, ne pensera, ce qui est absurde (1). L'esprit qui domine toute cette argumentation est, comme on voit, tellement pénétré par la conviction de la réalité objective des idées, qu'il ne peut s'empêcher de fausser dès sa première apparition la théorie du *conceptualisme*, qui, mieux comprise par Aristote, a fini par régner à peu près sans partage sur la philosophie moderne.

Si, cédant aux objections, on se détermine à rejeter la participation simple, il reste la participation par ressemblance, à laquelle on doit être tenté de s'arrêter. Mais une objection nouvelle se présente aussitôt: si la chose et l'idée sont semblables, ne pourra-t-on pas concevoir une troisième idée servant de modèle commun à ces deux semblables, et au-dessus de cette troisième et des deux autres une quatrième, et ainsi de suite à l'infini (2)?

Il est aisé de voir que toutes ces objections se réduisent à deux principales, soit que le philosophe admette la présence des idées dans les choses sensibles, soit qu'il regarde seulement celles-ci comme produites à l'image et à la ressemblance des autres (3): en premier lieu, il faut expliquer comment l'unité et la multiplicité infinie peuvent toutes deux à la fois convenir à l'idée;

(1) *Parménide*, p. 14-17. Nous ne voulons pas d'autre réponse que ce passage à l'opinion des historiens peu métaphysiciens qui ont cru, comme Buhle, Tiedemann et beaucoup d'autres plus anciens et plus nouveaux, que les idées de Platon n'avaient pour lui qu'une existence subjective.

(2) Ibid., p. 17 et 18.

(3) Ces deux manières d'envisager la participation appartiennent également à

or, ici le problème se présente d'abord pour la participation des idées les unes aux autres; on le résout en reconnaissant la nécessité d'admettre une grande vérité, à savoir l'union du *multiple* et de l'*un*, de l'*infini* et du *fini* dans l'*être*, union qui sert de base à la parole et à la connaissance (1). Or, aussitôt qu'on admet cette nécessité qui sera démontrée tout à l'heure, il n'est pas plus difficile de partager l'infinité d'une idée entre les objets qui en participent que de la diviser par les autres idées qui la supposent. En second lieu, il faut expliquer comment on se peut dispenser d'envisager une troisième forme au-dessus de l'idée et de la chose qui ont un caractère commun, un nouveau modèle au-dessus du modèle et de son image. Nous trouvons la réponse implicite, mais claire, à cette difficulté, dans un passage où, le problème étant pris ontologiquement, il n'y a plus lieu de supposer quelque chose d'antérieur à ce qui fut créé pour être le premier · « Sans l'idée, avant qu'existe l'idée, il ne peut y avoir ni modèle, ni imitation, ni ressemblance. Or, Dieu fit l'idée, nous dit Platon, et, soit nécessité, soit volonté, il la fit unique, parce que s'il l'eût créée multiple une essence supérieure et commune eût dû préexister, et celle-là eût été la véritable idée. Cette idée dont l'*auteur naturel* est Dieu, c'est la source de toutes les imitations de l'art et l'origine de toutes les ressemblances (2). » Ainsi Platon pouvait retourner l'objection contre elle-même et l'employer comme argument à prouver l'unité de l'idée en chaque genre.

VII. Le principe de la doctrine des idées ne se trouve plus exposé qu'à une grande difficulté, mais cette difficulté soulève les plus hautes questions de l'ontologie en donnant naissance à la théorie suprême de la dialectique. Si chaque idée existe en soi, dira-t-on elle ne peut exister en autrui; les idées sont relatives aux idées et les choses sensibles aux choses sensibles; le maître est le maître

Platon. L'une convient plus spécialement à la dialectique, où l'attribut doit être supposé dans le sujet et partagé entre tous les sujets d'un même genre : aussi domine-t-elle dans les dialogues dialectiques. L'autre se présente au point de vue de la théologie et de la physique pour expliquer les actes divins et la production des choses naturelles. V. surtout le *Timée*. Il est clair que ces deux modes ne s'excluent pas l'un l'autre dans la doctrine de Platon.

(1) Platon, *Philèbe*, p. 301, sqq.

(2) Id., *République*, x, p. 239.

de l'esclave, et le *maître en soi* maître de l'*esclave en soi*. Nous ne possédons ainsi ni la *science en soi*, qui est la science de la *vérité en soi*, ni la connaissance du *beau*, du *bon en soi*. Nous ne connaissons, au fait, aucune idée. De plus, et réciproquement, la science en soi peut seule appartenir à Dieu. Ainsi, loin de nous dominer, Dieu nous ignore, et les choses lui sont inconnues. Tel est l'abîme que semble ouvrir la doctrine des idées, tandis que, d'autre part, si on refuse d'admettre pour chaque être une idée réelle et immuable, tout discours devient impossible à l'homme, et la parole est frappée de nullité dans son principe. Ces derniers mots indiquent le parti que prendra Platon pour échapper à la difficulté qu'il s'oppose. Il faut trouver un milieu entre la doctrine de Mégare, qui immobilise l'être vrai dans l'idée, et la doctrine des sophistes, successeurs des ioniens, qui ne veulent reconnaître dans le monde qu'une suite de phénomènes sans constance et sans réalité. Platon invoque la dialectique afin de réussir dans ce grand dessein, et la suite de ce dialogue du *Parménide*, à l'entrée duquel il s'est posé la redoutable objection, doit être consacrée à fournir les données de la solution. L'unité, caractère nécessaire de toute œuvre d'art, l'exige impérieusement. Il faut donc que l'exercice dialectique prodigieusement subtil et complexe qui termine le dialogue se rattache au commencement par quelque lien qu'il est possible de découvrir. Ceci posé, il nous paraît naturel que Platon ait mis dans la bouche des éléates une leçon dialectique à leur manière, contenant la réfutation implicite de leur école, et par conséquent de l'école de Mégare, qui en était descendue. Mais cette leçon doit être tellement bornée à la logique d'une discussion impartiale et désintéressée, que le lecteur puisse se rappeler la conclusion que les éléates en auraient tirée jadis, distinguer la conclusion voisine actuellement tirée par les mégariques, et pressentir le défaut des deux doctrines ainsi que la pensée nouvelle qui tente de s'élever sur leurs ruines. Ce plan, dont la finesse, dont la grâce, pour ainsi dire, nous semblent si dignes de Platon, est le seul d'ailleurs qui nous explique un dialogue, jusqu'ici le désespoir des commentateurs vraiment critiques. Nous justifierons notre hypothèse en faisant ressortir d'une analyse du *Parménide* la solution de Platon, et nous justifierons cette solution même en la

rapprochant de celle que nous fournit le *Sophiste*, autre dialogue auquel on a toujours reconnu des rapports intimes avec le *Parménide* (1).

Le grand exercice dialectique proposé par le vieux Parménide au jeune Socrate consiste à supposer alternativement l'existence et la non-existence de chaque idée, et à examiner, dans chacun de ces cas, ce qui doit advenir de cette idée, de l'idée contraire et des autres idées qui leur sont relatives. La thèse adoptée pour exemple est celle de l'existence de l'*un*. Suivant que l'*un* est supposé exister ou ne pas exister, que faut-il entendre par l'*un* et par les choses autres que l'*un?* Telle est la question, et voici le développement suivant les neuf divisions constatées par tous les commentateurs : 1° L'*un* absolu, ou *un un*, uniquement déterminé par l'idée d'unité et à l'exclusion de toute autre idée, ne peut pas même être dit exister ; il n'y a ni science, ni sensation, ni opinion de cet *un*. 2° Si l'*un* est, ou participe de l'*être*, on arrive, de conséquence en conséquence, à déclarer qu'il était et sera, devenait, devient, deviendra : il est *un-multiple, un-tout, un-nombre ;* on peut le nommer et le définir ; on peut l'aborder par la science, par la sensation et par l'opinion. 3° L'*un qui est* réunit ainsi les contraires ; il est soumis au changement ; il passe par les qualités contraires de grandeur et de petitesse, de similitude et de dissimilitude, etc., et cependant il ne se divise ni ne s'unit, ni n'augmente ni ne diminue, etc. 4° Si l'*un* est, les autres choses participent de l'*un;* elles unissent comme lui les contraires, l'unité et la pluralité, le repos et le mouvement, etc. 5° Si l'*un* est,

(1) Ces deux dialogues ainsi que le *Politique*, dont la scène fait suite à celle du *Sophiste*, ont été considérés comme apocryphes par un critique allemand, (Socher, *des Ecrits de Platon*, Munich, 1820), qui les attribue très-arbitrairement à un mégarique ami particulier de Platon. Mais la perfection de la forme de ces dialogues est précisément la perfection platonique, le style dont ils sont écrits est, au dire des hellénistes capables d'en juger, le style de Platon, et enfin la doctrine des idées demeure sans eux incomplète et obscure, tandis qu'ils n'offrent pas la moindre contradiction avec les autres parties de cette doctrine. A ces raisons nous devons ajouter encore que le *Parménide* et le *Sophiste* sont absolument inintelligibles si on ne les considère pas comme des ouvrages de polémique dirigés contre l'école même de Mégare, à qui on les attribue si singulièrement. M. Cousin a signalé particulièrement des passages du *Sophiste* où cette polémique est évidente (V. notes du *Sophiste*, trad. de Cousin, t. XI, p. 517), et nous espérons achever la démonstration.

les autres choses n'en participent pas ; on ne peut leur attribuer aucune qualité, on n'en peut rien dire, et l'*un* est alors toutes choses. 6° Si l'*un* n'est pas, comme il faut néanmoins donner quelque sens à cette proposition, on est conduit à en affirmer les contraires : il est et n'est pas, change et ne change pas, etc. 7° Si l'*un* n'est pas, aucun attribut ne lui convient, et il n'y a de lui ni science, ni sensation, ni opinion. 8° Si l'*un* n'est pas, les autres choses sont cependant, puisqu'on en parle ; elles unissent alors les contraires, être et n'être pas, etc. 9° Si l'*un* n'est pas, rien n'est et aucun attribut ne convient à aucune chose.

Cette dialectique abstraite et serrée aboutit à la conclusion contradictoire : l'*un étant ou n'étant pas, lui et les autres choses, en eux-mêmes et par rapport aux autres choses, sont absolument tout et ne le sont pas, le paraissent et ne le paraissent pas.*

Maintenant, examinons en elles-mêmes les neuf parties de l'argumentation si désordonnée en apparence ; remarquons que la troisième n'est que la suite naturelle de la deuxième, et il nous restera huit propositions : quatre relatives à l'existence de l'*un*, et quatre à sa non-existence. Les quatre dernières réduisent à l'absurde les partisans de la multiplicité sans unité réelle, car elles les obligent à nier l'existence des choses multiples et à rejeter le nom même de l'*un* (prop. 7 et 9), ou à reconnaître à l'*un* et aux autres choses les mêmes propriétés contraires qu'elles auraient si l'*un* existait réellement (prop. 6 et 8). Les quatre premières propositions se partagent entre la doctrine de Mégare et celle de Platon ; la première de toutes établit que l'idée de l'*un* absolu est la négation de l'être et de l'*un* lui-même, et la dernière prouve que rien autre que l'*un* n'existe (prop. 1 et 5). Ainsi l'école de Mégare est réduite à professer le nihilisme, puisqu'elle pose chacune des idées en soi et qu'elle nie leur participation mutuelle. Reste un système qui est celui de Platon. L'unité existe et participe de l'être, les autres idées participent d'elle, et l'unité aussi bien que la multiplicité appartient à l'être qui réunit les contraires (prop. 2, 3 et 4). Cette contradiction apparente est la conclusion du *Parménide*.

VIII. Le principe de la réfutation des écoles d'Ionie, d'Élée et de Mégare par Platon, ainsi mis à nu dans le dialogue du

Parménide, se trouve avec une expression plus claire dans le *Théétète* et dans le *Sophiste*. Nous devons insister sur cette réfutation, afin de bien comprendre la position prise par Platon au milieu de la philosophie grecque. La question dominante de la philosophie doit-être évidemment de déterminer la nature de la science. Qu'est-ce donc que la science? Les sophistes, successeurs des ioniens prétendent que la science n'est que la sensation, et leur système est intimement uni à celui du *flux continuel des êtres* et de l'*homme mesure de toutes choses*. Les rêves et la folie d'abord invoqués contre ce système, viennent au contraire lui prêter leur appui, et ceux qui s'en déclarent les partisans, de conséquence en conséquence, finissent par nier le savoir, en le réduisant en une sorte de poussière agitée faite avec des sensations sans lien. Mais il est en nous un principe unique qui connaît par l'intermédiaire des sens, et pour qui les sens ne sont que des instruments. Chacun de nos organes a sa sphère limitée d'application; aucun d'eux ne peut percevoir en entier ce qui est commun à plusieurs d'entre eux; l'âme seule, au contraire, parvient directement à l'idée, pénètre jusqu'à l'essence, et la poursuite du vrai ne doit être cherchée que dans ses opérations (1). La science serait-elle alors l'opinion vraie? mais dans cette hypothèse il faut connaître aussi l'opinion fausse et la distinguer de la vraie; or, il est impossible de reconnaître le faux savoir si l'on ignore ce qu'est le savoir lui-même et si l'on n'a défini la science. D'ailleurs, les magistrats qui fondent leurs jugements sur la persuasion et sur l'opinion ne sont certainement pas en possession de la science (2). Enfin, voudrait-on ajouter à l'opinion vraie la possibilité d'en rendre raison? il faut alors se faire une idée claire de cette raison demandée. Si on n'entend parler que d'une simple exposition par la parole ou d'une énumération des éléments de la chose opinée, il n'y a là rien que la simple opinion ne contienne déjà ni qui suppose une autre science de cette chose. Si l'on professe avec quelques-uns que les éléments sont purement sensibles, inconnus en eux-mêmes et représentés uniquement par des noms, si l'on dit que les composés

(1) Platon, *Théétète*, p. 74-164.
(2) Id , ibid., p. 164-210. Nous traduisons ἀληθῆ δοξάζειν par *opiner vrai* avec Grou, et non par *juger vrai* avec M. Cousin.

seuls sont déterminables, connaissables, et que l'essence de la raison est l'assemblage des noms, il restera à expliquer, chose incompréhensible, comment les composés peuvent être connus sans que les éléments le soient plutôt et plus clairement. Enfin, si l'on veut que la raison consiste à déterminer les caractères communs ou particuliers des objets, il faudra confier cette détermination à l'opinion ou à la science. Dans le premier cas on n'apprendra rien, dans le second on supposera la science en la voulant définir (1). Il est clair que la conclusion, préparée par cette admirable argumentation, c'est que les idées, éléments irréductibles de la science, sont connues en elles-mêmes, et que la science consiste dans la recherche de l'ordre d'enveloppement ou de développement des idées, c'est-à-dire dans la dialectique dont nous verrons bientôt la définition.

Il est des hommes qui tiennent obstinément la vue fixée à terre ; ils vont saisissant des mains, grossièrement, les pierres et les arbres qu'ils rencontrent, et ils se refusent à croire en d'autres êtres. Afin de les confondre, le philosophe s'élève au ciel et dans l'invisible : il en ramène certaines formes intelligibles, incorporelles, qu'il les force à recevoir pour de véritables êtres, tandis que leurs êtres prétendus, il les pulvérise, ne leur laissant au lieu de l'existence qu'un mouvement pour y arriver. S'ils font de l'âme un corps, de l'âme qui anime et fait vivre le corps, que feront-ils du beau, du juste ? que feront-ils de la sagesse, ces fils de la terre que Cadmus a semés ? Mais à peine auront-ils admis un être incorporel que tout leur système croulera (2). Quant à ceux qui n'admettent que l'existence de l'un, pourquoi, leur demandera-t-on, avez-vous deux noms, l'*être* et l'*un*, pour une même chose ? et le *tout* qui est encore le même que l'un, et que Parménide compare à une sphère, comment le priver de parties et de quantité ? Que font-ils de l'être à leur tour ceux qui ensei-

(1) Id., ibid., p. 210-240.—Ces mots *raison*, *donner raison*, *rendre raison*, nous paraissent pouvoir représenter dans notre langue tous les divers sens que Platon donne au mot λόγος et à ses composés dans ce passage. Le mot *explication*, adopté par M. Cousin, n'a pas cet avantage.— Il faut remarquer, comme un des plus curieux morceaux de l'antiquité, la théorie nominaliste exposée ici (p. 210-213 de la trad. Cousin) et la réfutation que Platon en donne pour préparer sa doctrine des idées. V. ci-dessus, liv. IV, § II, n° 4.

(2) Id., *le Sophiste*, p. 252-256.

gnent la dualité ? L'être est-il un de leurs deux éléments, ou tous les deux à la fois, ou un troisième différent des deux autres? Absurdité de toutes parts (1). Croyons donc à l'existence réelle et à la multiplicité des êtres incorporels, des idées. Mais faut-il refuser aux êtres le mouvement et la vie! Ce serait nier la connaissance divine et la connaissance humaine. Faut-il, au contraire, admettre la mobilité, la variation continuelle de ce qui est? Rien de stable alors, pas de rapport qui ait quelque durée; la connaissance périt encore. Prenons donc une résolution souveraine, et, entre ces deux choses, la perpétuellement mobile et l'immobile, une ou multiple, si l'on nous donne à choisir, imitons les enfants : exigeons-les l'une et l'autre (2).

Ainsi nous dirons que les idées participent les unes des autres. Sans l'attribut, signe logique de la participation, le langage périrait, et avec lui tous les systèmes. Cependant, si les choses se mêlent, ce ne peut être indifféremment et toutes à toutes; car le contraire pourrait alors devenir le contraire. Il est donc de certaines choses qui se mêlent, qui s'engagent, et d'autres qui ne peuvent; et comme il faut une grammaire à qui veut représenter la parole avec des lettres, un art de la musique à qui veut combiner des sons, de même une science est requise pour diviser, rapprocher, reconnaître les genres et les idées. A l'aide de cette science, on discernera les idées distinctes et séparées, on démêlera l'idée commune à plusieurs idées; on reconnaîtra les idées multiples contenues en une idée supérieure. Cette science est la dialectique, et le savant qui la possède est le philosophe (3).

IX. La dialectique a deux parties : l'une consiste à réunir en une seule idée générale les idées particulières éparses, afin d'obtenir une définition du sujet traité; l'autre, au contraire, à décomposer un sujet en ses parties, comme en ses articulations naturelles. Ainsi s'obtient la science de la pensée et de la parole; de sorte que le dialecticien est cet homme divin qui embrasse à la fois l'ensemble et les détails de son objet (4). Le dialecticien

(1) Platon, *le Sophiste*, p. 241-251.
(2) Id., ibid., p. 261-263.
(3) Id., ibid., p. 268-278
(4) Id., *Phèdre*, p. 96-98. — Ce passage semble indiquer, comme l'a remarqué

est le premier des savants, car la différence du politique et du philosophe est *infinie* (1); et le géomètre même, l'astronome, l'arithméticien, qui tous poursuivent des objets particuliers existants déjà tels que les nombres et les figures, ne savent que faire de leurs découvertes. Ils les doivent remettre au dialecticien pour en faire usage, comme le chasseur remet sa chasse au cuisinier (2). On voit que la dialectique est, sous un autre nom, la science de Socrate, qui diffère de l'opinion vraie par l'ordre nécessaire et par l'adhérence de toutes ses parties. Mais Platon la déclare science de toutes les idées, et non pas seulement des idées morales. Maintenant, comment s'obtient la possession de cette science? Dans le monde intelligible, aussi bien que dans le monde sensible, nous dit Platon, il y a deux choses à distinguer : d'une part les objets, de l'autre leurs images. Or cette division dévoile deux méthodes dans la science : suivant l'une, on part des images qu'on suppose, mais qu'on ne prouve pas être des représentations, de grossières imitations faites d'après les réalités intelligibles; puis on descend la chaîne des déductions : ainsi font les géomètres qui ne souffrent pas qu'on leur demande raison de leurs *postulata*. Suivant l'autre, on s'appuie encore sur des hypothèses, mais uniquement considérées comme hypothèses, et on les emploie à remonter jusqu'à un principe indépendant de tout autre et vrai en soi. C'est alors seulement, c'est alors qu'en possession du vrai intelligible, l'esprit se laisse descendre aux conséquences. Quatre facultés de l'âme s'appliquent à tous les modes de connaître : la pure *intelligence* au pur intelligible, la *déduction raisonnée* aux images géométriques, la *croyance* aux objets sensibles et réels et la *conjecture* aux images sensibles. La première faculté appartient à la science, les deux dernières à l'opinion et la deuxième est intermédiaire (3). Sur ce principe on peut classer les divers ordres de connaissances, d'après le degré de parenté des ob-

M. Cousin (*Notes du Phèdre*, t. VI, p. 365), que les mots *dialectique* et *dialecticien* ont été pris, pour la première fois par Platon, dans un sens absolu.

(1) Platon, *le Politique*, p. 329 et 330.

(2) Id., *Euthydème*, p. 398.

(3) Id., *République*, VI, p. 58-62. — *Intelligence*, νόησις; *déduction raisonnée*, διανοία; *croyance*, πίστις; *conjecture*, εἰκασία.

jets qu'elles poursuivent avec le pur intelligible et les essences constantes. La musique, non la musique sensible et pratique, mais celle qui se propose la recherche des lois numériques des sons, suit immédiatement la dialectique. Puis vient l'astronomie, dont l'étude bornée aux figures et aux vitesses intelligibles révèle l'ordre du monde. Puis paraissent la stéréométrie, la géométrie, l'arithmétique. Enfin la musique ordinaire et la gymnastique, sciences de plus en plus éloignées de la connaissance du bien, mais de plus en plus utiles à la pratique (1).

On voit que l'analyse et l'induction servent à fonder de la dialectique de Platon; mais elles n'en constituent pas l'essence. L'âme prend son point de départ pour la science dans les objets ordinaires de sa contemplation; elle les étudie, elle les dépouille, en quelque sorte, afin de mettre à nu les idées qui s'y trouvent contenues; elle cherche ensuite la filiation de ces idées; mais elle n'a vraiment la science qu'alors qu'elle envisage les essences en elles-mêmes, et qu'elle les sait irréductibles et certaines. Ainsi, selon Platon, la vraie science, résultat du second mouvement, du mouvement descendant de la dialectique, serait une science synthétique dont le contenu s'obtiendrait par déduction. L'analyse et l'induction n'auraient lieu que dans la voie qui mène à la connaissance.

On a dit que l'induction était l'unique procédé logique de Socrate et de Platon; mais, outre qu'un dialogue où la seule induction serait employée est absolument impossible, on peut aisément s'assurer que les deux mouvements opposés de la dialectique ont également lieu dans les argumentations de Platon. On rencontre dans les dialogues le syllogisme pur, sinon sous la forme technique, au moins avec l'énoncé le plus net qu'une conversation puisse permettre (2); on y rencontre le sorite, le dilemme, la réciproque des mathématiciens, et jusqu'à des théories assez étendues, fondées sur des principes et des définitions dont les conséquences

(1) Platon, *République*, VII, pag. 78-105. Cf. *Philèbe*, pag. 432-445, où quelques autres sciences ou arts sont classés selon les mêmes principes.

(2) V. par exemple, *Lachès*, pag. 375 : « Le courageux est bon, or le bon est savant dans les choses où il est bon; donc le courageux est savant. » L'authenticité du *Lachès* a été contestée par Ast, le plus sévère de tous les critiques, mais qui se fonde uniquement sur une vue *à priori* de ce que devrait être la doctrine de Platon.

sont régulièrement déduites (1). L'induction, à son tour, se peut trouver en de nombreux passages, comme celui où l'immortalité de l'âme, c'est-à-dire son avénement par la mort à une vie nouvelle, est conclue de ce que les contraires naissent toujours des contraires, le grand du petit, le mauvais du bon, etc. (2). Quelquefois l'induction est évidemment fausse ou illégitime : quand, par exemple, de ce que telle action qui a lieu dans la nature est nécessitée à se produire d'une certaine manière constante, on veut affirmer qu'il en est de même de toute action et de la parole humaine, qui en est une (3). Quelquefois enfin Platon procède par simple comparaison et se laisse aller à une analogie douteuse : c'est ainsi qu'il compare celui qui *fait justice* au médecin, et que par suite il regarde le châtiment comme un bien pour le coupable, sans examiner si le châtiment améliore toujours, et si la peine est à l'injustice ce que la brûlure est à la plaie (4).

L'exemple, aussi bien que l'induction, aurait pu servir à caractériser la méthode ordinaire des interlocuteurs dans les dialogues de Platon : un exemple est avancé, puis appuyé par d'autres exemples, puis généralisé à l'aide d'une induction instinctive qui a sa raison dans l'idée générale exprimée par le mot de l'exemple; vient alors un énoncé général, puis une déduction qui aboutit à mettre l'opposant en contradiction avec lui-même. Telle est la méthode polémique (5). La méthode d'enseignement à peu près semblable consiste à avancer un énoncé général qu'on vérifie par analyse en dégageant les éléments généraux contenus dans les exemples proposés (6). C'est qu'en effet si la science en elle-même, et supposé que l'esprit la possède, doit se dérouler par voie déductive, il en est tout autrement de la science qu'on cherche ici-bas. Platon nous dit

(2) Par exemple, *Philèbe*, p. 324-348.

(2) *Phédon*, p. 213-216.

(3) *Cratyle*, p. 11 et 12.

(4) *Gorgias*, p. 279, sqq.

(5) V., par exemple, *Alcibiade Ier*, pag. 54-63. — Ce dialogue est rejeté par Ritter comme mal imité de Platon et contenant une fausse extension de ses idées. Nous croyons, au contraire, pouvoir lui donner sa place dans la doctrine de Platon; et quand il en serait autrement, cette seule raison ne nous paraîtrait pas déterminante, car elle enveloppe beaucoup d'arbitraire.

(6) V. dans le *Ménon* la preuve de la *réminiscence* et celle de la nature scientifique de la vertu. — Ce dialogue est aussi rejeté par Ast.

qu'il est nécessaire d'étudier le type général dans un exemple particulier avant de s'élever à l'idée même, parce que chacun de nous sait tout comme en un rêve, et que de ce rêve il faut partir pour arriver à l'état de veille (1). Ainsi, la dialectique se trouve intimement unie à la théorie de la réminiscence, et sa forme inductive est nécessairement déterminée par cette théorie.

X. Nous venons d'étudier les principes constitutifs de la dialectique, la méthode, la forme de la science : il nous reste à en pénétrer le fond. Mais qui jamais a pu, qui pourrait deviner en son entier cette science suprême, qui serait la philosophie ou plutôt la sagesse elle-même? Au lieu de nous faire connaître toutes les idées, toutes les essences, leur ordre éternel, leurs relations, leurs modes de participation, grand problème que Dieu seul a résolu, Platon semble n'avoir tenté de porter la lumière que sur quelques parties de la vérité. Il nous découvre, il est vrai, le principe suprême des idées, le bien, Dieu, soleil du monde intelligible, principe du savoir et du vrai qui en sont les images, infiniment plus beau qu'elles, cause de l'être et de l'essence et supérieur à l'essence même (2); mais il n'essaie pas de dérouler systématiquement le contenu de la dialectique, la chaîne des biens, des vertus et des êtres. Dans la sphère des idées physiques, il nous dit que toute explication du monde est nécessairement bornée au *vraisemblable* (3); dans celle des idées morales, il enseigne à la vérité que les vertus diverses ont un caractère commun, que toutes supposent la science (4); mais le plus souvent il cherche bien plus qu'il ne parvient à déterminer à la fois ce caractère commun et ce caractère distinctif, dont le rapprochement fournirait une définition de chaque vertu. Ce n'est enfin que dans la sphère des idées métaphysiques que Platon tente une coordination définitive, dont le but est d'expliquer les principes contraires qui se partagent le monde, l'un et le multiple, le repos et le mouvement, l'être et le non-être. Là se rencontrent à la fois la plus haute difficulté et l'idée la plus nouvelle de la philosophie de Platon; là aussi nous trouverons une dernière con-

(1) Platon, *le Politique*, p. 387-391.
(2) Id., *République*, VI, p. 55-57.
(3) Id., *Timée*, p. 118, 203 et ailleurs.
(4) Id., *Protagore*, p. 52, sqq. jusqu'à la fin du dialogue.

clusion pour la dialectique et pour la doctrine des idées exposée dans ce chapitre, en même temps qu'une solution du problème de l'erreur et des premières questions de l'ontologie.

Il existe, pour les sophistes, et pour tous ceux qui veulent discuter sans résultat possible, une inextricable question : comment l'unité appartient-elle aux idées, et comment celles-ci se divisent-elles, de sorte qu'elles existent en tout ou en partie dans les objets? Mais en réalité le *rapport d'un et de plusieurs* se retrouve partout et toujours, et ne peut ni s'éviter ni s'expliquer, car il est inhérent en nous à la parole et à la pensée. Il est une connaissance qui remonte aux plus anciens temps; c'est que toute nature éternelle est, à la fois, infinie et finie, qu'il faut chercher d'abord une seule idée, assuré de la trouver, puis la multiplier, mais en ayant soin de ne point passer à l'infini qu'on n'ait d'abord nombré les intermédiaires de l'*infini* et de l'*un*. La dialectique consiste dans la recherche de ces intermédiaires; et c'est ainsi que la *parole*, l'*écriture*, la *danse*, la *musique* se trouvent constituées par la réduction au *nombre* de l'*infinité* des sons ou des figures (1). On peut donc diviser les êtres en les espèces qui suivent : l'*infini* se compose de tout ce qui est sujet du plus et du moins, froid et chaud, grand et petit, etc.; le *fini* est ce qui reçoit l'égalité, la duplicité, etc., en général le nombre et la figure; l'*existence réelle* est le mélange du fini et de l'infini, parce que, en lui donnant l'ordre, la mesure et la loi, le fini fait passer l'infini à l'existence; enfin la *cause* est ce principe différent de tout ce qui est produit, parce qu'il produit lui-même et qu'il opère le mélange (2).

Il faut répondre à la question du repos et du mouvement de l'être comme à celle de l'unité et de la multiplicité; il faut, nous l'avons déjà dit, imiter les enfants et vouloir à la fois les deux choses. Mais si l'être est commun au repos et au mouvement, l'être est donc une troisième chose distincte des deux autres. Mais comment concevoir cette chose qui ne se repose pas plus qu'elle ne se meut, et ne se meut pas plus qu'elle ne se repose (3)? Ainsi l'être est incompréhensible, et, chose singulière, il ne l'est pas moins que le *non-être*, qui ne peut être dit être

(1) Platon, *Philèbe*, p. 299-310.
(2) Id., ibid., p. 324-337.
(3) Id., *le Sophiste*, p. 263-266.

sans absurdité, dont l'existence est cependant supposée par l'idée nécessaire de l'erreur et de la fausseté (1), que la parole nie alors même qu'elle l'affirme, et sans qui cependant la parole ne peut subsister (2). Ces difficultés se résolvent par la supposition de l'existence des idées et de leur participation mutuelle. Posons l'*être* pour le premier des genres, posons ensuite le *repos* et le *mouvement*, qui s'excluent l'un l'autre. Nous avons ainsi trois genres, dont chacun est le même que soi et autre que les deux autres. Mais deux nouveaux genres se présentent aussitôt, le *même* et l'*autre*, car aucun d'eux ne peut se confondre avec l'un des précédents. Dès lors, nous devons comprendre que la nature de l'*autre*, répandue dans tous les genres qui sous certains rapports en participent, et sous d'autres n'en participent pas, peut ainsi les faire autres que l'*être* et par conséquent les rendre *non-être*. Autant de fois qu'il existe quelque autre chose que l'être, autant de fois est le non-être. Le *non-beau*, le *non-grand*, le *non-juste* ont la même origine que le non-être; ils expriment seulement l'*autre que le grand*, l'*autre que le beau*, l'*autre que le juste* (3); et, de la sorte, nous pouvons dire en général que le non-être n'est pas le contraire de l'être, mais simplement un *autre* quelconque dans son opposition avec l'*être* même, dont cependant il participe (4).

Ainsi tout s'explique par la diversité des idées, par leur nature propre et distincte, et par leur participation mutuelle suivant un

(1) Platon, *le Sophiste*, p. 223-236.

(2) Id., ibid ; et *le Politique*, p. 407.

(3) Nous devons relever ici une grave erreur de Ritter, qui, se fondant sur deux passages de la *République*, attribue à Platon d'avoir posé des idées négatives, l'*injustice* par exemple, au lieu qu'il les fait provenir, comme on le voit ici, de l'idée de l'*autre* (Ritter, *Hist. de la philos. anc.*, t. II, p. 221.). Ce n'est pas moins que de lui attribuer une sorte de manichéisme. Le seul principe du désordre, de la limite et du mal dans l'univers, suivant Platon, c'est la matière éternelle qui avant la création se mouvait sans harmonie. La place que tient ainsi la *matière* dans la physique de Platon, le principe de l'*autre* la tient dans sa dialectique.

(4) Platon, *le Sophiste*, pag. 278-295. — Comment se fait le passage du repos au mouvement, du même à l'autre, de l'être au non-être, etc., etc.? en un mot, comment a lieu le changement? Nous savons quelles inextricables difficultés les éléates et les mégariques proposaient aux partisans de la variété et du mouvement dans l'univers. Platon coupe court à toute objection en déclarant que *le changement a lieu dans l'instant* (*Parménide*, p. 70).

certain ordre. Il n'est ni difficile ni beau de tirer les raisonnements en tout sens, afin de produire des contradictions. Mais, au lieu de prouver vaguement que le petit est grand, que le même est autre, que l'un est multiple, le vrai philosophe doit montrer que les contraires ne se disent jamais dans un seul et même sens d'une même chose; et, au lieu de séparer, de disloquer les idées, il doit les unir, ou renoncer au langage et à la philosophie. Enfin, la nature de l'erreur et celle de la fausseté se comprennent aisément dans cette théorie. L'erreur a lieu dans le discours, puisque la vérité de la parole suppose que les signes vocaux, verbes ou noms, s'accordent entre eux, comme s'accordent les actions et les choses qui ne se peuvent mêler arbitrairement; et elle a lieu aussi dans la *pensée*, qui n'est qu'un dialogue de l'âme avec elle-même; dans l'*opinion*, qui est une simple affirmation ou une négation faite par la pensée, et dans l'*imagination*, qui est un certain mélange de la sensation et de l'opinion (1).

Telle est la théorie des idées émanée du génie de Platon. Le vice général qu'on peut y reprendre consiste dans l'incompréhensible existence objective des idées et dans leur mystérieuse participation. De là l'obscurité bizarre qui enveloppe quelquefois la doctrine. Un grand défaut nous paraît aussi s'attacher à la solution donnée par Platon du principe des contraires et de leur coexistence dans l'être. Ce philosophe suppose que l'idée du *non-être* peut s'expliquer par l'idée de l'*autre*, et par conséquent, au point de vue subjectif, où nous devons aujourd'hui nous placer, lui être postérieure. Mais au contraire, l'*autreité* et l'idée de l'*autre* nous semblent certainement supposer l'une le *non-être* dans les choses, l'autre la faculté négative dans l'esprit. Quelles que soient cependant les réserves à faire sur la vérité absolue de la méthode platonicienne, nous ne pourrions exprimer trop d'admiration pour la profondeur de cette doctrine, qui vint renouveler entièrement les bases de la spéculation des vrais penseurs, et qui prépara la théorie plus subjective d'Aristote et l'idéalisme moderne.

(1) Platon, *le Sophiste*, p. 296-311.

§ II.

THÉORIE DE LA DÉMONSTRATION. ANALYSE ET MÉTAPHYSIQUE D'ARISTOTE.

Aristote naquit en 384 à Stagire, ville grecque de Macédoine. Fils d'un Asclépiade, Nicomaque médecin d'Amyntas le père de Philippe, il dut être élevé d'abord auprès du jeune prince ; puis ayant perdu son père, il fut recueilli par un hôte d'Atarné. A l'âge de dix-sept ans, il vint à Athènes ; et après les deux derniers voyages de Platon en Sicile (1), il suivit durant douze années son enseignement. Le *liseur*, l'*entendement* de l'école, car Platon lui donnait ces deux noms, le grand parleur à l'esprit caustique, l'homme propret, qui unissait à une certaine laideur le goût de la toilette ; disons aussi l'infatigable travailleur, toujours attaché aux faits et enclin à l'observation, devait avoir plus d'estime que de sympathie pour le beau, le grave, l'idéal et méditatif Platon, qui, à son tour, se plaignait peut-être de la froideur d'âme et de la direction de pensée de son indépendant disciple. De telles circonstances, si naturelles en elles-mêmes et si communes dans la vie, ont pu servir de fondement aux calomnies que les ennemis d'Aristote répandirent sur son caractère et sur ses rapports avec son maître (2). Elle est vraie, surtout des esprits supérieurs, cette parole triste qu'Aristote répétait souvent : *Mes amis, il n'est pas d'ami* ; et c'est à peine si l'on peut donner les noms, quelquefois trop vénérés, de maître et de disciple, à deux hommes qui, l'un et l'autre élevés dans la pensée de Socrate, essayèrent à l'envie de l'agrandir, s'emparèrent, chacun à son tour, de la

(1) La politique de Platon nous donnera lieu de dire un mot de ces voyages en Sicile que ci-dessus nous avons omis. V. ci-dessous, § VI, n° 7.

(2) V., pour la vie d'Aristote, l'excellent article de Bayle (*Dict. critiq.*), et, dans l'antiquité, Diogène Laërce. Les témoignages que ce dernier emprunte à Apollodore paraissent les plus purs. — Au seizième siècle, Patrizzi, dans l'ouvrage d'ailleurs si savant où il attaque l'authenticité des ouvrages d'Aristote, a recueilli sur sa vie un grand nombre de contes et de calomnies qui n'ont même as le mérite de s'accorder entre eux. Parmi ces faits douteux, il faut cependant noter ceux qu'Élien (*Hist. divers.*, V, 9) et Athénée (*Deipnosophist.*, VIII, 13) rapportent d'après Épicure. Aristote, disent-ils, qui d'abord avait voulu se faire soldat, vint ensuite vivre à Athènes du métier d'apothicaire.

pensée grecque tout entière et voulurent former une encyclopédie de l'histoire et des sciences.

Après la mort de Platon, Aristote s'éloigna d'Athènes, où les partisans de la Macédoine étaient mal vus, et se rendit à Atarné, auprès d'Hermias, son ami, qui d'esclave était devenu tyran. Mais Hermias périt bientôt, livré aux Perses, et le philosophe épousa pieusement sa fille. C'est deux ans après que, appelé auprès du jeune Alexandre, Aristote se livra pendant quatre années à une éducation si célèbre dans l'antiquité. La morale, la politique, la poétique, la rhétorique, probablement même la philosophie première (1), furent les grands objets de cet enseignement, qu'Aristote livra plus tard à la Grèce entière, lorsqu'après le départ d'Alexandre pour l'Asie il ouvrit glorieusement à Athènes l'école du Lycée. Dans cette école, entouré de nombreux disciples, il entreprit et dirigea avec une prodigieuse activité ces immenses recherches d'histoire naturelle, ces travaux d'anatomie et de physiologie qu'Alexandre favorisa grandement à prix d'hommes et d'argent. Enfin, après la mort de son admirable et peut-être aussi de son ingrat élève, Aristote dut encore une fois quitter Athènes, dont le séjour n'était plus sûr pour lui. Menacé d'une accusation d'impiété, dont les prétextes étaient un bel hymne (2) et un autel qu'il avait voué à Hermias, il voulut, dit-il, épargner aux Athéniens un second attentat contre la philosophie (3). Mais, bientôt après, il mourut à soixante-deux ans, des suites d'une maladie d'estomac dont il avait souffert toute sa vie.

L'influence d'Aristote sur la Grèce fut loin d'être nulle; mais elle n'approcha pas de celle que ses écrits obtinrent plus tard sur la dernière antiquité et sur le moyen âge. L'ancienne école pé-

(1) Authentiques ou non, les jolies lettres d'Aristote et d'Alexandre, au sujet de l'enseignement oral que celui-ci se plaignait de voir divulguer par son maître, semblent prouver que l'éducation du roi avait compris toute la science du philosophe. V. le texte de ces lettres dans Aulu-Gelle, *Noct. attic.*, XX, 5. V. une autre admirable lettre attribuée à Aristote sur la colère d'Alexandre (Élien, *Hist. divers.*, XII, 54), et enfin celle de Philippe à Aristote pour l'appeler auprès de son fils.

(2) V. cet hymne ainsi que l'épitaphe d'Hermias dans Diogène, *Vie d'Aristote*, V, 7. Il est aussi question d'un autel élevé à Platon.

(3) Élien, *Histoires diverses*, III, 36.

ripatéticienne, déviée de bonne heure et déchue, vit son faible enseignement effacé par les retentissements du Portique et par les criailleries des épicuriens. Du temps de Cicéron, les rhéteurs ne savaient pas le nom d'Aristote, et les philosophes même le connaissaient à peine (1). Deux écrivains graves rapportent sur le sort de certains manuscrits de ses ouvrages, après la mort de Nélée, héritier de Théophraste, une anecdote qui, infirmée dans certains détails, ou interprétée par les modernes, ne laisse pas de prouver combien les livres du philosophe étaient rares, incertains et fautifs avant qu'Andronicus de Rhodes en eût tenu quelques-uns des mains du grammairien Tyrannion, qui les avait trouvés dans la bibliothèque d'Apellicon de Téos portée par Sylla d'Athènes à Rome, qu'il les eût revus, classés et fait copier plusieurs fois (2). Cette tradition, qui remonte peut-être à Andronicus lui-même, pèche encore en un point : elle donne à penser que les incertitudes et les fautes cessèrent tout d'un coup à l'époque indiquée, tandis que les catalogues les plus complets des œuvres d'Aristote, que l'antiquité nous a transmis depuis, sont inextricables pour nous et ne se rapportent pas aux livres que nous possédons (3). Enfin ceux même de ces livres qui sont les plus importants pour la philosophie se présentent à nous aujourd'hui dans un état de désordre que la volonté la plus résolue a de la peine à contester (4). Heureusement, les commentateurs anciens d'Aristote, depuis le premier jusqu'au sixième siècle, et d'autres écrivains,

(1) Cicéron, *Topiques*, init. Cf. *de Finibus*, v, 5.

(2) Strabon, *Géograph.*, XIII, 608; Plutarque, *Vie de Sylla*. Cf. Ravaisson, *Essai sur la métaphysique*, liv. I, ch. I et II; Michelet, *Examen critique de l'ouvrage intitulé Métaphysique*, I, 1; et Barthélemy Saint-Hilaire, *Mémoire sur la logique*, Part. I, 1, 9. — V. aussi Bayle, art. *Tyrannion* et *Andronicus*.

(3) V. l'un de ces catalogues dans Diogène, *Vie d'Aristote*, v, 22, sqq. On ne peut expliquer un pareil travail que par la négligence ignorante du compilateur, et en supposant que des fragments d'ouvrages diversement divisés et intitulés pour la vente ont été pris pour des livres séparés et complets. D'autre part, ce catalogue ne mentionne pas des ouvrages que le compilateur lui-même a cités ailleurs. Cf. Barthélemy, *Mémoire sur la logique*, Part. 1, ch. II. C'est un travail tout arbitraire que celui des critiques qui ont entrepris une systématisation générale de ce catalogue.

(4) M. Michelet (de Berlin) l'a cependant essayé pour la métaphysique, et il s'est posé par là un problème qu'il est toujours possible de résoudre; mais comment? M. Ravaisson avoue, au contraire, un désordre déjà reconnu par les anciens commentateurs (liv. II, c. III, Part. 1 de l'*Essai*), et veut y remédier de son mieux.

tels que Quintilien, Aulu-Gelle, Galien, Sextus, Apulée, qui connurent certainement les ouvrages du philosophe, constituent une série d'autorités plus assurées (1); de sorte qu'il est possible d'établir séparément l'authenticité des principaux de ces livres (2), dont l'esprit, uniforme et harmonique dans sa subtilité si déliée, révèle au surplus la pensée d'un seul homme (3).

L'antiquité établissait entre les écrits d'Aristote une importante division, qui se trouve confirmée par les citations que le philosophe fait de ses propres ouvrages et par le témoignage des commentateurs. Les livres *exotériques*, destinés à la foule, se recommandaient par une exposition lucide et développée, mais peu scientifique, par les charmes du style et par de pompeux exordes; c'étaient le plus souvent des dialogues, et les deux grands dogmes platoniciens qui touchaient à la religion populaire, la providence et l'immortalité de l'âme, y étaient avant tout mis en lumière (4). Aucun de ces livres ne nous est parvenu. Au contraire, les écrits *esotériques* ou *acroatiques* étaient, comme ce dernier mot l'indique, de simples leçons au style abrupte et concis, aux formes positives, à la libre pensée, dont les auditeurs familiers d'Aristote pouvaient seuls aborder les difficultés (5). De nombreuses répétitions devaient naturellement s'y allier au laconisme le plus désespérant; Aristote pouvait d'ailleurs rédiger lui-même ces leçons ou les

(1) Barthélemy Saint-Hilaire, *Mémoire*, etc., I, ch. IV, VII.

(2) Nous dirons quelques mots de l'authenticité de ces livres au fur et à mesure des citations que nous en devrons faire dans nos deux chapitres relatifs à Aristote.

(3) Leibniz, dans Barthélemy, ibid., I, 7 : « Hypothesium inter se harmonia et æqualis ubique methodus velocissimæ subtilitatis. »

(4) Cicéron, *de Finibus*, V, 5; *Epistolæ, ad Familiares*, I, 9; *ad Atticum*, IV, 15, et XIII, 19; Plutarque, *contre Colotès*, XIV. V. deux fragments qui appartenaient aux livres exotériques : Cicéron, *de Natura deorum*, II, 37; et Plutarque, *Consolation à Apollonius*, XXVII. Cf. Cicéron, *de Divinatione*, I, 25.

(5) Aulu-Gelle, *Noctes atticæ*, XX, 5. Il faut prendre garde d'attacher trop d'importance à la distinction des deux sortes de livres d'Aristote fondée sur la distinction des matières qui pouvaient y être traitées. Les commentateurs qui vivaient au milieu du syncrétisme ont dû se laisser aller à l'opinion qui voulait voir le mystère et l'arcane d'une plus haute philosophie dans les traités ésotériques, et dès lors en exclure des ouvrages, tels que la Rhétorique, la partie dialectique de l'Organon et l'Histoire des animaux, qui cependant ne diffèrent pas des autres quant au mode d'enseignement, et qu'Aristote devait regarder comme tout aussi nécessaires à la science.

faire rédiger, il pouvait les remanier, et plus d'une fois aussi il a dû les laisser sans révision. Cette dernière hypothèse peut seule expliquer l'état de confusion et de diffusion, soit totales, soit partielles, de la plupart des idées exprimées dans ceux de ces livres sur la philosophie première qui nous sont parvenus. Au reste, il paraît certain que nous avons perdu, parmi les livres acroatiques, un traité *de la philosophie*, mentionné par Aristote lui-même et cité par Cicéron et par Simplicius, deux traités *des Espèces* ou *des Idées,* et un traité *du Bien*, dont le fond seul, encore est-ce modifié, se retrouve dans trois des livres de notre *Métaphysique* (1). Enfin, c'est vainement qu'on voudrait identifier les livres perdus *de l'Acte*, *de la Matière*, ou *des Principes*, ou *de la Science*, etc., avec diverses parties des ouvrages qui nous sont restés : on n'arrive à prouver ainsi que cette vérité, assez évidente d'elle-même, à savoir qu'il y a quelque chose de commun entre tous les ouvrages d'un même philosophe.

II. La philosophie grecque, après Socrate, dut perdre et perdit en effet toute spontanéité. La contradiction s'était révélée entre les divers systèmes et au cœur de chacun d'eux ; la critique était née. Désormais, au lieu de s'élever forte, entière, confiante, naturelle en un mot et comme une partie de l'homme dans l'homme, la science dut, avant de se former et de se concentrer dans un esprit, se réfléchir plusieurs fois entre le sage de chaque époque et les sages ses prédécesseurs. Ainsi, l'histoire de la philosophie, qui avait si bien servi la critique socratique et si fort préoccupé les interlocuteurs des dialogues de Platon, apparaît sous une forme didactique dans les ouvrages d'Aristote. Platon avait fondu plusieurs doctrines dans sa doctrine, Aristote chercha systématiquement à démêler les éléments de la vérité dans les idées des anciens philosophes ; il rejeta comme incomplets tous leurs systèmes, et des parties qu'il en emprunta il voulut former le sien. Quel problème s'étaient posé les anciens ? la recherche de la cause du monde. Mais il y a quatre causes, dit Aristote, qui expose, en les énumérant, la pensée qui va servir à fonder son jugement sur l'ancienne philosophie. Il y a la *cause matérielle*,

(1) Ravaisson, *Essai*, P. 1, liv. II, c. II.

c'est-à-dire le *sujet*, la *substance* qui soutient le monde, que Thalès, Héraclite, Empédocle, Anaximène, Anaxagore ont surtout recherchée, et qui ne saurait servir à expliquer le changement et la variété des choses. De là le vice des plus anciennes doctrines, qui n'ont pas considéré d'autre cause. Il y a la *cause efficiente*, principe du mouvement, dont Hermotime et Anaxagore ont les premiers parlé, qu'Hésiode, Parménide, Empédocle ont obscurément reconnue, et que Leucippe et Démocrite ont absolument négligée. Il y a la *cause formelle*, l'*essence*, l'*être de ce qui est*, que les pythagoriciens ont les premiers découverte en cherchant à définir, et que Platon a seule employée avec la cause matérielle (1). Enfin, il y a la *cause finale*, le *bien*, *ce en vue de quoi* sont les choses, qu'aucun philosophe n'a connue et que Platon même n'a pas nommée (2). La philosophie est la science des causes et des principes, la science souveraine, et surtout celle du pourquoi en chaque chose, c'est-à-dire du bien de chaque être et du mieux possible en tous. La philosophie ne parvient à son accomplissement que par l'étude exacte et désintéressée de tous les genres de causes.

A cette histoire critique de la philosophie ancienne dont nous avons fait ailleurs un si grand usage, Aristote ajoute une réfutation détaillée des théories des nombres et des idées, qui tenaient

(1) Cette imputation et celle qu'on trouvera quelques lignes plus bas tiennent uniquement à ce qu'Aristote ne considère dans Platon que la doctrine des idées. L'*idée* de Platon, déterminée, comme nous savons, par la dialectique, est l'*essence immobile* (cause formelle d'Aristote) ; dans le monde sensible qu'envisage la physique, l'idée se trouve en un sujet matériel, peu importe comment, et ce sujet représente à Aristote sa cause matérielle. Mais s'il n'y a que des idées et de la matière dans le monde, où trouver le principe du mouvement, où trouver une fin qui le motive et le justifie? (V. ci-dessous la critique de la théorie des idées.) Il est clair qu'Aristote ne tient nul compte de la théologie du *Timée*, ni en général de la mythologie de Platon. C'est sans doute qu'il la croit inconciliable avec la pure théorie des idées. Mais les philosophes ne se réfutent guère les uns les autres qu'en se défigurant.

(2) Les noms consacrés des quatre causes dans Aristote sont : τὸ τί ἦν εἶναι, l'essence ; ὑποκείμενον, la substance ; ἀρχὴ τῆς κινήσεως, le principe du mouvement ; τὸ οὗ ἕνεκα καὶ τἀγαθόν, la fin et le bien.— Nous dirions aujourd'hui, avec un léger changement d'ordre, substance, attribut essentiel, cause et fin ; mais nous éviterions de confondre la substance, sinon avec la matière (ὕλη), au moins avec ce qu'on nomme ainsi maintenant, et qui est bien différent. — Les traducteurs disent indifféremment substance au lieu d'essence pour la première cause. L'étymologie (*sub stare*) devrait les préserver de cette erreur, car ὑποκείμενον répond exactement à *sub stans* et à la substance des cartésiens.

de son temps une si grande place dans la science, et dont il se montre vivement préoccupé dans presque tous ses ouvrages. Réunissons sous quelques chefs principaux les arguments qu'il oppose à la doctrine de Platon : 1° Le partisan des idées réelles est comme un homme qui, voulant compter le nombre des êtres, commencerait par les multiplier afin de rendre son opération plus simple. Le génie observateur d'Aristote se révèle dans cette pensée sur la vraie connaissance du monde. 2° Quelques-unes des raisons invoquées à l'appui de l'existence des idées ne prouvent pas cette existence ; d'autres fournissent plus d'idées qu'on n'en veut. Si tout ce dont la science peut faire une unité constitue une idée, tous les objets, toutes les relations, les choses même qui ont cessé d'être auront des idées qui leur répondent. 3° S'il n'y a pas d'idée des relatifs, il faudra alors qu'outre l'homme en soi et l'homme sensible, auquel ne s'étend pas la connaissance, il y ait un *troisième homme*, sujet de la relation, l'homme qui se promène, par exemple. 4° On est obligé de concevoir entre les idées et les êtres un rapport commun autre que le nom, de sorte qu'il existerait des idées d'idées jusqu'à l'infini. 5° Les idées sont inutiles aux êtres, puisqu'elles ne constituent ni leur essence (elles seraient alors les êtres mêmes), ni la cause de leur changement, car elles seraient plutôt la cause de leur immobilité. 6° Parler d'*exemplaire* ou de *modèle*, c'est pure fiction poétique, et la *participation* n'est qu'un mot vide de sens. 7° Si l'idée est un modèle, elle est donc modèle d'elle-même. D'ailleurs, comment un objet peut-il, ainsi qu'il le faudrait, se trouver copie de plusieurs modèles, et comment les idées de leur côté, toutes éternelles, peuvent-elles se copier entre elles, et par conséquent reconnaître un ordre de succession ? 8° Où est l'artiste qui copie, et Socrate ne pourra-t-il pas naître sans qu'il y ait d'abord un Socrate éternel ? Que sont au fond toutes ces idées, sinon des choses sensibles que l'on veut bien dire éternelles ; à la façon de ces dieux que reconnaît le vulgaire, mais qu'il ne comprend en réalité que comme des hommes éternels ? 9° Comment une essence peut-elle être à la fois en soi et en plusieurs ? 10° Les espèces qui se réunissent dans l'idée supérieure du genre et qui ont nécessairement des différences entre elles, est-il possible qu'elles forment jamais une essence identique à elle-même ? Et

de même que les espèces ne peuvent former un genre réel, de même aussi les individus ne peuvent former une espèce réelle sans que les contraires subsistent dans le même sujet (1).

A ces objections portées contre les *idées* se joignent les objections contre les *idées-nombres*, qui, avec le pythagorisme, envahirent l'école de Platon du vivant du maître, et surtout après sa mort. 1° Si l'être et l'unité sont, en tant que tels, les essences mêmes des choses, il ne peut y avoir rien en dehors d'eux, disait Aristote, et on tombe dans la doctrine de Parménide. Le nombre même ne peut, dans cette hypothèse, être une essence ; d'où pourrait venir en effet une nouvelle unité? 2° Si l'unité est individuelle, où est la grandeur et comment se forme-t-elle? Ni les points ni les nombres ne peuvent constituer des quantités, des lignes, par exemple. 3° Au premier aperçu les corps semblèrent aux anciens philosophes les premières et les seules essences ; leurs successeurs voulurent que les surfaces, les lignes et les points fussent encore plus essences, puisque le corps ne peut exister sans elles et qu'elles peuvent exister sans lui ; mais, d'un autre côté, que sont, où sont toutes ces essences? sensibles? Non sans doute. Dans le corps? il y en aurait une infinité. On ne sait ainsi ni ce qu'est l'être ni ce qu'est l'essence. 4° La naissance et la destruction des nombres et des figures est, s'ils existent réellement, tout à fait inintelligible. Où vont-ils, d'où viennent-ils, si ce ne sont pas de simples limites ou divisions? 5° Si l'on admet que les êtres mathématiques existent dans le même lieu que les êtres sensibles, on aura double solide au même lieu ; et il faudra, ou que le sensible se divise comme le mathématique, à savoir par la surface, la ligne et le point, ce qui exclut toute division réelle, ou que le mathématique se divise comme le sensible, auquel cas leur nature est la même. 6° S'ils ne coïncident pas, le solide séparé ayant des lignes et des surfaces, il faudra que celles-ci existent aussi hors de lui ; d'où résulte un absurde entassement de divers ordres d'êtres mathématiques : trois genres de surfaces, quatre de lignes et cinq de points. La même objection s'applique aux nombres composés d'unités. 7° L'as-

(1) Aristote, *Métaphysique*, I, 7, et XIII, 4 et 5. Quelques arguments se trouvent aussi aux livres III, VII et XII. Voyez, pour plus de développements, la belle analyse donnée par M. Ravaisson, *Essai*, P. 3, liv. II, ch. II.

tronomie, l'optique, la musique envisagent aussi des objets supra-sensibles; est-ce à dire qu'il y aura des mouvements, des sons, une vue, en général des sens, et par conséquent des animaux séparés de tout ce qui est sensible; êtres indéfinissables, au delà desquels il faut encore placer les êtres universels et les idées? 8° Si les êtres mathématiques ont une existence séparée, ils doivent être antérieurs aux grandeurs sensibles. Au contraire, dans la réalité, ils leur sont postérieurs, et n'ont pour eux qu'une antériorité logique; car les modifications n'existent pas indépendamment des essences, et il ne faut pas confondre les notions avec les êtres. 9° Quant aux nombres que l'on dit être les causes des êtres, comment cela se peut-il faire, même en supposant que ces êtres soient des nombres? Si les objets sensibles sont des rapports numériques, ils sont apparemment les rapports de quelques choses; et de quelles choses? 10° Si les nombres sont des idées, quel moyen de concevoir une somme de nombres comme une somme d'idées? Si la somme est faite d'unités, que sont ces unités, etc.? 11° Lorsque Platon fait naître les choses sensibles des idées, au sein d'une matière qui est la *dyade du grand et du petit* substituée à l'*infini* des pythagoriciens, et qu'ainsi il tire une chose unique de l'idée tandis qu'il en tire plusieurs de la matière, il contrarie les faits les plus connus, car on tire une seule table d'une seule matière, et plusieurs tables d'une seule idée. 12° Enfin, quand on compose les longueurs de long et de court, les surfaces de large et d'étroit, les corps d'épais ou de mince, afin de ramener tout au grand et au petit, que fait-on des lignes contenues dans le plan, etc., et d'où peut venir le point, qui a bien tout autant d'existence que la ligne, quoique Platon le traite de *conception géométrique* et de *ligne indivisible*, principe de la ligne (1)?

III. Telles sont, rapidement indiquées, les principales positions que prit Aristote pour combattre la doctrine de l'objectivité réelle des idées et des nombres. Quelquefois un peu subtils et ordinairement jetés et multipliés sans ordre, les arguments du philosophe n'en ont pas moins une immense portée contre une doctrine qui, a première de l'idéalisme grec et de la poursuite réfléchie de la

(1) Aristote, *Métaphysique*, I, 6 et 7; III, 4 et 5; XIII, 2.

science du philosophe, laissant éblouir par la contemplation d'elle-même, avait dispersé sans fin dans le monde les parties unies de l'intelligence. La critique d'Aristote ne fut pas inféconde : non-seulement ce système puissant et singulier s'abattit tout d'un coup pour ne plus exister que dans l'histoire, mais les idées chassées du monde se lièrent dans l'esprit, où elles rentrèrent. Aristote enseigna que les individus seuls sont des êtres, et que les notions n'appartiennent qu'à l'entendement. Que si la réaction entraîna trop loin le philosophe, et dans une voie où son école se perdit, on peut dire aussi que le rationalisme, à peine né et durant un règne, il est vrai partagé, qui fut si long, remonta jusqu'à lui et le prit pour maître ; tandis que la doctrine platonicienne des idées, modifiée par sa puissante critique, dut se réformer et se transfigurer pour revenir à l'empire. Le *verbe* chrétien et la *pensée* de Descartes purent seuls dominer ce rationalisme, réduit à la logique et déclaré bon pour l'obéissance.

Si l'être n'appartient qu'à l'individu, les individus, qui les fait connaître? la sensation. Mais la sensation ne nous donne ainsi que le particulier, au lieu que le général seul est l'objet de la science. Qu'est-ce alors que le général, et comment est-il donné à l'homme de l'obtenir? C'est ainsi qu'Aristote se pose la question fondamentale du savoir, et voici comment il la résout :

Toute connaissance rationnelle, soit enseignée, soit acquise, dérive de notions antérieures. C'est ce qu'il est aisé de vérifier dans les diverses sciences. Ces notions antérieures ne peuvent être que de deux sortes : ou bien on sait l'existence d'une chose, ou bien on sait son nom, sa définition. Les deux cas peuvent aussi se trouver réunis. De plus, on peut savoir une chose immédiatement, à la vue ou au simple énoncé, et on peut la savoir par une autre plus générale qui la contient. De cette sorte, on la sait d'une façon, et d'une autre on ne la sait pas ; ce qui n'a rien d'absurde et ce qui explique comment on apprend, sans qu'on soit forcé de recourir à la théorie de la réminiscence de Platon (1). Puisqu'il faut remonter aux notions primitives pour expliquer la formation de la connaissance, il est clair qu'on ne peut trouver

(1) Aristote, *derniers Analytiques*, I, 1. Cf. *premiers Analytiques*, II, 21.

ces notions que dans ce qui est le plus particulier et que la sensation fait connaître, ou dans ce qui est le plus général et qui embrasse tout. Mais, suivant Aristote, les termes les plus généraux sont dénués d'existence réelle : les principes communs ne sont pas des *idées* existant hors des individus, sans lesquels ils seraient incompréhensibles. L'universel n'est qu'un terme attribuable à chaque individu, un terme qui s'applique tout entier à tous et qui n'est rien en-dehors d'eux (1). L'universel n'est connu que par induction, même pour les choses abstraites mathématiques, et l'induction se tire des cas particuliers, de sorte que, sans la sensation, l'induction et la science seraient également impossibles (2). L'universel enfin se forme de la réunion des cas particuliers : qu'un phénomène se répète souvent, nous chercherons en lui l'universel, et l'universel nous donnera la démonstration et la science. Il suffirait souvent que nos sens fussent plus parfaits pour que l'universel s'obtînt à simple vue, immédiatement et sans recherche (3). Voici du reste comment se fait cette acquisition de l'universel et ce qu'elle est dans l'esprit.

Tous les hommes veulent naturellement connaître ; de là le plaisir que leur donnent les perceptions des sens et surtout de la vue, celles de toutes qui leur révèlent le plus de différences. De la *sensation* qui appartient par nature à tous les animaux naît chez les uns la *mémoire*, et chez les autres, non. Ces derniers ont la *prudence ;* mais les premiers sont capables d'apprendre, si, à la mémoire, ils unissent l'ouïe. Les souvenirs et l'*imagination* composent leur vie. L'*expérience* est pour eux peu de chose ; mais chez l'homme elle naît de la mémoire, et bientôt elle devient l'*art* lorsque de plusieurs souvenirs d'une même chose il se forme une seule conception générale qui s'applique à tous les cas semblables (4). Ainsi tous les animaux ont cette puissance innée du jugement qu'on nomme sensibilité : chez certains la sensation s'efface aussitôt, et la connaissance ne la peut dépasser ; chez d'autres elle persiste, et c'est là la mémoire. Mais de la mémoire

(1) Aristote, *Derniers analytiques*, I, 11.

(2) Id., ibid., I, 19. Nous développerons plus bas la théorie de l'induction donnée par Aristote. V. p. 56.

(3) Id., ibid., I, 31.

(4) Id., *Métaphysique*, I, 1.

naît chez les uns le λόγος et chez les autres, non. L'expérience, enfin, suit la mémoire quand l'universel s'est arrêté dans l'âme, l'universel qui est le principe de l'art et de la science, suivant qu'il s'agit ou de produire ou de connaître (1).

Ainsi la connaissance des principes n'est pas en nous toute déterminée; car, en ce cas, comment pourrait-elle jamais nous être cachée, et comment ignorerions-nous? Elle n'est pas non plus acquise postérieurement, puisqu'il faudrait alors qu'elle résultât d'une connaissance antérieure plus notoire; elle vient uniquementde la sensation. A la guerre, au milieu d'une déroute, quand un fuyard vient à s'arrêter, un autre s'arrête, puis un autre encore, jusqu'à ce que se reforme l'état primitif de l'armée : l'âme est ainsi faite qu'elle peut éprouver quelque chose de semblable. Au moment où l'une de ces idées, qui n'offrent aucune différence entre elles, vient à s'arrêter, aussitôt l'âme a l'universel et la sensibilité s'élève au général. L'idée que nous avons de tel ou tel homme, par exemple, sert de point d'arrêt jusqu'à ce que l'idée indivise de l'homme se soit elle-même arrêtée. Celle-ci joue le même rôle comme idée de tel ou tel animal. Puis s'arrête l'idée de l'animal, qui sert elle-même de point d'arrêt à d'autres idées. Ainsi l'induction fait connaître les principes, et la sensation donne l'universel. Quelle est enfin, car on doit se poser cette dernière question, quelle est cette faculté de l'homme qui s'applique à l'universel et aux principes? C'est une faculté qui n'est pas faillible comme le sont l'opinion et le raisonnement; c'est une faculté supérieure à la science, c'est-à-dire aux connaissances rationnelles et démontrées, puisque celles-ci supposent les principes et sont moins évidentes qu'eux. Cette faculté n'est autre, en un mot, que l'intelligence elle-même (2).

On doit conclure d'une étude exacte de la doctrine, ainsi exposée par Aristote, que la sensation qui seule fait connaître l'être vrai, l'individu, est à la fois le commencement et la base de la connaissance à laquelle elle fournit un objet; que l'intelligence appliquée à l'universel principe nécessaire de la science, est la vertu propre de l'animal homme qui unit les particuliers sembla-

(1) Aristote, *derniers Analytiques*, II, 19.
(2) Id., ib.

bles dans sa contemplation, arrête le général en son âme, et réduit le multiple à l'unité ; qu'enfin la mémoire et l'expérience comblent le vide, et marquent par leur présence ou par leur absence divers degrés dans l'animalité, tandis que l'induction est dans l'homme même cette chaîne qui remonte des individus aux principes, ou de ce qui est plus connu pour nous, expression familière au philosophe, à ce qui est plus connu en soi. Ainsi le général est réduit à une existence purement subjective, sans que pour cela sa valeur scientifique soit niée ; et la sensation, quelque importance qui lui soit donnée d'ailleurs, n'apparaît qu'à l'origine du savoir, de même qu'elle n'est que le fond primitif de l'animalité et non le terme suprême de ces développements (1).

IV. Le critérium de la connaissance humaine apparaît, dans le fait, double à Aristote. D'une part, la sensibilité nous révèle les êtres et nous convainc de leur présence ; d'autre part, l'intelligence compose avec eux l'universel, et nous fait connaître d'indubitables principes. De là le caractère si saillant, quelquefois si étrange, des recherches d'Aristote. Le fait, l'observation qui le donne, la méthode qui le classe, la généralisation qui l'étend, la formule qui l'exprime, tels sont les degrés qu'il fait monter successivement à la connaissance des phénomènes particuliers et des êtres individuels ; de sorte que la transformation qu'un rationalisme sévère fait subir à la nature aboutit à la refaire en entier dans l'intelligence, mais en la portant au dernier terme de l'abstraction et en la vidant de toute réalité. Nous verrons que la physique d'Aristote en vint à ce point par l'application de cette méthode d'histoire naturelle inventée par un puissant génie, l'un des grands dons qui aient été faits par un homme à l'intelligence des hommes, mais qu'il fallut bien plus tard réduire à sa vraie place.

(1) L'axiome qui a été long-temps attribué à Aristote, *Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*, n'est vrai pour lui, comme on voit, que si on l'applique au contenu de l'universel. Dans ce sens il signifie que les termes généraux et les genres ne représentent rien qui ne résulte de l'assemblage des noms particuliers ou des individus. Mais si on applique l'axiome à l'intelligence et à ses principes constitutifs, il est absolument faux pour Aristote comme pour nous. Tous les animaux ne passent pas de la sensation et de la mémoire à l'intelligence et à la raison, au νοῦς et au λόγος. Si les facultés naissent les unes des autres, c'est, comme on peut le conclure des idées les plus générales d'Aristote, qu'elles préexistent en puissance dans la matière où elles se développent ; mais ce n'est pas qu'il y ait dans les premières tout ce qu'il y a dans les dernières.

Ce n'est pas seulement à la nature que s'étend l'analyse d'Aristote; ce n'est pas d'elle seule qu'il doit former une synthèse rationnelle. L'instrument même de nos connaissances naturelles, l'intelligence, qui a été donnée à notre âme comme la main à notre corps, instrument destiné à mettre en œuvre les instruments étrangers (1), doit être pour lui le sujet d'une étude spéciale et préliminaire. Tel est sans doute le sens et tel est l'objet de cet *organon*, de ce livre qui est l'étude de l'instrument par excellence (2), et qui comprend l'analyse de la pensée, du langage, du raisonnement et de la démonstration. Nous devons en essayer une esquisse avant de passer à une appréciation complète de la méthode d'Aristote et des plus hauts résultats qu'elle obtint dans la science.

Dans son traité des *Catégories* (3), qui est le premier de l'organon, Aristote commence par donner quelques définitions relatives aux noms unis ou séparés, et il les distingue les uns des autres, suivant qu'ils peuvent ou non se dire de certains sujets et être ou non contenus en eux. Ensuite, après quelques axiomes préliminaires, il passe à une classification des noms séparés. Ces noms, peuvent, dit-il, s'appliquer à une de ces dix choses:

1° A l'*essence*. Homme, cheval sont des essences. Sans les essences rien n'existerait réellement. Elles sont (et secondairement après elles, les essences composées, genres et espèces) les sujets de tous les accidents. Au contraire, elles n'appartiennent elles-mêmes à aucun sujet. Elles sont toutes aussi essences les unes que les autres, n'admettent pas de contraires, et ne peuvent par le changement

(1) Aristote, *Problèmes*, XXX, 5. — Cet ouvrage paraît avoir été formé du recueil d'un nombre considérable de questions tracées rapidement, avec des solutions indiquées ou non, et qui pouvaient servir plus tard d'éléments à divers ouvrages.

(2) Telle est l'interprétation que M. Barthélemy Saint-Hilaire (*Mémoire sur la logique*, t. I, p. 1, c. II) substitue à l'ancienne et vulgaire. Aristote, pense-t-il, n'est pas l'auteur du mot ὄργανον appliqué à l'ensemble de ses livres logiques; mais le titre περὶ ὀργάνου eût été en tout cas plus conforme à ses idées. Pour l'authenticité des parties de l'*Organon* dont l'ordre actuel est prouvé par l'ouvrage même, au moins en ce qu'il a de général, M. Barthélemy l'établit par la tradition suivie d'un grand nombre de commentateurs grecs et latins. (ibid., c. 4-7 et 11-12.)

(3) Ce titre est d'Aristote. Le mot *catégorie*, analogue au mot français *accusation*, si ce dernier pouvait se dériver de *accuser* dans le sens où on *accuse un fait*, *une vérité*, veut dire *énonciation* de quelque pensée primitive, et quelquefois *attribution* (id., ibid., I, c. 10).

recevoir des attributs contraires. Cette dernière propriété, comme celle d'être *réelles*, est caractéristique pour les essences (1).

2° A la *quantité*. C'est ce qui se mesure. Soit la coudée. La quantité peut être finie, discrète, comme le nombre et la parole, ou concrète et continue comme la durée et l'étendue; dans le premier cas, elle ne s'*unit* pas; dans le second, elle s'*unit* toujours en un certain terme moyen qui est le point dans la ligne, la ligne dans la surface. La quantité se divise encore, suivant que ses parties ont une position ou non. L'ordre convient à la durée, mais non la position. La quantité n'a pas de contraire en tant que quantité; elle n'est pas plus ou moins elle-même; et, ce qui est caractéristique, il lui convient d'être égale ou inégale.

3° A la *qualité*. C'est ce par quoi les choses sont dites telles. Ce mot comprend : la capacité (science, vertu, etc.), la disposition (chaud, froid, etc.), la puissance ou l'impuissance naturelle en diverses choses, les affections, les figures et d'autres espèces encore. La qualité reçoit les contraires; elle reçoit généralement le plus ou le moins; et, ce qui est caractérisque, il lui convient d'être semblable ou dissemblable.

4° A la *relation*. Le relatif est ce qui est dit ce qu'il est à propos de choses autres que soi. Il est des qualités relatives, la capacité, par exemple. Il faut que l'existence du relatif se confonde avec celle du rapport même, sans quoi il pourrait y avoir substance. Les relatifs peuvent avoir des contraires, et ils peuvent être plus ou moins ce qu'ils sont. Ils doivent tous être réciproques à d'autres termes, que ceux-ci soient ou non consacrés par la langue. En général, ils coexistent par nature, le double avec la moitié, le maître avec l'esclave; mais non pas toujours; car il se pourrait que la quadrature du cercle existât comme chose à savoir, et cependant la science n'en existe pas.

5° Au *lieu*. Le lieu c'est *où*, *telle place*.

6° Au *temps* C'est *quand*, par exemple *hier*.

7° A la *situation*. C'est *être couché*, par exemple.

8° A l'*avoir*. C'est la manière d'être ou de posséder, *armé*, par exemple.

(1) Cf., pour l'essence, *Métaph.*, v, 8.

9° et 10° A l'*action* et à la *passion : Brûle, est brûlé*. Ces deux catégories reçoivent le plus et le moins. Les précédentes semblent assez claires.

A ces divers modes généraux de l'être et de la pensée Aristote ajoute une analyse des *oppositions* (dont il reconnaît quatre sortes, entre relatifs, entre contraires, opposition de possession à privation et d'affirmation à négation); une analyse des *priorités* (cinq sortes), des *simultanéités* (deux sortes); des *mouvements* (six sortes : naissance, accroissement, destruction, diminution, altération et déplacement); enfin des *avoir* (avoir qualité, quantité, autour du corps, à une partie, comme partie, contenir, posséder, avoir un ami). On doit reconnaître dans cette recherche demi-grammaticale, demi-psychologique, qui se retrouve et s'étend plus encore dans un autre des ouvrages d'Aristote, une analyse puissante, mais irrégulière et confuse des principes essentiels et des formes de la pensée; une analyse qui se produit sans principe supérieur, qui se développe sans fil conducteur, et qui, ne pouvant se limiter elle-même, tend à jeter l'esprit et à l'égarer au milieu d'une infinité de définitions et de distinctions qui n'ont rien de nécessaire (1).

Le traité des catégories est suivi d'un traité de l'élément générateur du langage, c'est-à-dire de l'expression simple et réduite de la pensée, en un mot de la proposition (2). Aristote commence par y définir son objet, qui est de considérer l'union des termes après les avoir envisagés séparément. Il définit ensuite le nom, le verbe, qu'il considère comme des représentations ou symboles,

(1) C'est au livre V de la *Métaphysique*, intitulé : *des Choses dites en divers sens*, que l'on trouve une reproduction partielle de cette théorie des catégories avec un complément formé de nouvelles définitions. — Les livres suivants, jusqu'au dixième, sont en général consacrés par Aristote à des recherches analogues toujours irrégulières, qui constituent sa *métaphysique* et préparent sa *théologie*. Nous y reviendrons. Du reste Aristote ne laisse pas de mentionner quelquefois les *dix catégories* qui forment évidemment sa première et sa plus importante division, et parmi lesquelles les quatre premières sont admirablement analysées.

(2) Le titre de ce livre, περὶ ἑρμηνείας, que les traducteurs latins ont rendu par celui de *de Interpretatione*, s'explique très-bien par son rapport naturel au livre précédent. Celui-ci envisageait le mot seul ou la chose isolée; celui-là envisage la proposition, c'est-à-dire la phrase la plus simple, premier interprète de la pensée.

l'un d'une chose déterminée, l'autre d'un attribut de chose impliquant une idée de temps. Passant à la phrase énonciative ou proposition qui se compose du verbe et du nom, qui est douée d'un sens conventionnel, et qui exprime erreur ou vérité, il distingue les propositions entre elles, suivant qu'elles sont *affirmatives* ou *négatives*, c'est-à-dire que l'attribut y est affirmé ou nié du sujet, et qu'elles sont universelles, particulières, indéterminées ou singulières, c'est-à-dire que l'attribut est rapporté à la totalité ou seulement à une partie du sujet. Analysant la *contradiction*, qui a lieu lorsqu'à la fois on affirme et on nie le même du même, il déclare que les propositions contradictoires peuvent être vraies simultanément sous la forme indéterminée, jamais si elles sont universelles ou singulières. Aristote étudie un peu après les propositions singulières relatives à l'avenir, et, sans quitter son sujet, il fait naturellement sortir la liberté humaine de la logique du langage; il en fonde la preuve sur l'observation de la pensée et de ses formes. Il n'est point possible de dire, suivant lui, laquelle des deux contradictoires est vraie en fait de telles propositions, ni qu'elles soient toutes deux ou vraies ou fausses actuellement : il n'y a pas de nécessité que tout ce qui est soit, ni que tout ce qui n'est pas ne soit pas, mais seulement que ce qui est soit quand il est... « S'il en était autrement, il ne serait pas besoin de délibération ni d'activité, comme dans le cas où l'on suppose que faisant telle chose telle chose sera, et que ne faisant pas telle chose telle chose ne sera pas (1). » Le traité de la proposition se termine par l'examen des opérations qu'on peut faire subir à la proposition, en réunissant ou séparant les attributs séparés ou unis, de manière à former ou diverses ou une seule proposition, ce qui peut, suivant les cas, conduire au faux ou au vrai; enfin par l'étude des propositions modales et des propositions contraires.

(1) Aristote, *Traité de l'Hermeneia,* ch. 9. Les choses nécessaires ou *qui sont toujours*, les choses *en acte*, sont antérieures aux choses *en puissance*, dit plus loin Aristote (ibid., ch. 13), de sorte que le *nécessaire* et le *non-nécessaire* peuvent être au fond les principes de tout ce qui est ou n'est pas; mais une partie du possible suit le nécessaire, comme l'universel suit le particulier; et parmi les choses, les unes sont actes sans puissance, les autres, actes avec puissance, d'autres enfin demeurent toujours puissances.

V. Venons à la théorie du syllogisme (1), Aristote donne ce nom à une *énonciation dans laquelle, certaines propositions étant posées, on en conclut par cela seul quelque autre proposition différente des premières.* Un syllogisme se construit avec trois termes qui, classés selon leur ordre d'universalité, reçoivent les noms de *majeur*, de *moyen* et de *mineur*, et avec trois propositions dont chacune renferme deux de ces termes envisagés, l'un comme sujet, l'autre comme attribut affirmé ou nié de la totalité ou d'une partie de ce sujet. Les deux premières propositions, nommées *prémisses*, se distinguent en *majeure* et en *mineure*, celle-ci renfermant le mineur avec le moyen, celle-là le moyen avec le majeur. La troisième proposition, ou conclusion, renferme le majeur avec le mineur. Il peut arriver trois cas relativement à la position ou au sens des trois termes qui entrent dans un syllogisme. De là trois espèces ou *figures* du syllogisme : 1° Le moyen peut être sujet du majeur et attribut du mineur. 2° Le moyen peut être attribut du majeur et attribut du mineur. 3° Le moyen peut être sujet du majeur et du mineur, qui sont alors ses attributs (2). Cela posé dans chacun de ces cas, si l'on remarque qu'il y a deux prémisses, et que chacune d'elles peut être une proposition universelle affirmative, universelle négative, particulière affirmative ou particulière négative, il y a seize combinaisons à considérer (3). Aristote examine successivement ces seize formes de syllogismes dans chacune des trois figures, et il exclut celles qui ne donnent pas une nouvelle proposition pour conclusion nécessaire; celle

(1) Cette théorie est exposée dans les deux livres des *premiers Analytiques*, qui sont désignés par Aristote même sous le nom d'*Analyse du syllogisme*, et auxquels il avait donné, dit Galien, le titre περὶ συλλογισμοῦ; le mot aristotélique ἀνάλυσις est, du reste, absolument notre mot analyse. Barthélemy, *Mémoire*, I, 10.

(2) Le premier cas peut se renverser, et de la sorte il en contient deux qu'Aristote n'a pas explicitement distingués. On peut donc compter et on a compté quelquefois quatre figures. Il y a là, comme dit Port-Royal (*Logique*, III, 8), qui prend ce dernier parti, quelque chose qui est uniquement dépendant de l'arbitraire de la définition donnée pour le mot figure.

(3) On pourrait aussi, avec Port-Royal, comprendre la conclusion avec les prémisses et chercher les combinaisons de trois et non plus de deux propositions. On trouverait ainsi 256 cas, savoir : 64 pour chacune des 4 figures, dont il resterait à éliminer les cas vicieux. La marche d'Aristote nous semble plus conforme à son objet, quoique moins générale et mathématique.

enfin qui en fournissent une constituent pour lui les *modes* divers de chaque figure et autant d'espèces de vrais syllogismes. L'exclusion est fondée sur diverses règles, en elles-mêmes très-claires, que les logiciens ont souvent systématisées depuis Aristote (1), et qui se réduisent à l'examen et à l'énoncé des cas où les propositions ne se peuvent unir pour mener à une conclusion; tandis que les syllogismes vrais se ramènent tous à cet axiome : si le majeur est attribué au moyen et que le moyen soit attribué au mineur, il est nécessaire que le majeur soit attribué au mineur.

Si nous désignons les trois termes, majeur, moyen, mineur, par les lettres A, B, C, à l'exemple d'Aristote, et si nous entendons avec lui par *être à tout, être à quelque, n'être pas à quelque, n'être à aucun*, l'expression de la convenance ou de la disconvenance d'un attribut à la totalité où à une portion d'un sujet, nous pourrons dresser le tableau suivant des trois figures du syllogisme et de leurs divers modes.

1re figure, 4 modes (2).	1	A est à tout B B est à tout C A est à tout C	2	A n'est à aucun B B est à tout C A n'est à aucun C
	3	A est à tout B B est à quelque C A est à quelque C	4	A n'est à aucun B B est à quelque C A n'est pas à quelque C
2me figure, 4 modes (3).	1	B n'est à aucun A B est à tout C A n'est à aucun C	2	B est à tout C B n'est à aucun A C n'est à aucun A
	3	B n'est à aucun A B est à quelque C 4 A n'est pas à quelque C	4	B est à tout A B n'est pas à quelque C A n'est pas à quelque C

(1) V., par exemple, *Logique* de Port-Royal, III, 3.

(2) Pour faciliter la traduction de cette forme syllogistique à celle que nous employons aujourd'hui, nous donnerons ici un exemple appliqué au premier mode. Soit A mortel, B animal, C homme. Au lieu de dire *mortel est attribué à tout animal*, etc., nous disons ordinairement, en renversant l'ordre : Tout animal est mortel, or tout homme est animal : donc tout homme est mortel. Qu'on applique, si l'on veut, le même exemple aux autres modes, et l'on aura de très-bons syllogismes, bien que les prémisses et la conclusion puissent quelquefois se trouver absurdes.—Les scolastiques, désignant par les lettres a, e, i, o, u les quatre espèces de propositions, forgèrent, suivant la composition de chaque mode, un mot propre à le représenter. Ainsi les quatre modes de la 1re figure étaient dits en : *barbara, celarent, darii, ferio.*

(3) Les scolastiques nommèrent ces quatre modes en *cesare, camestres, festino, baroco.*

3me figure, 6 modes (1).	1	A est à tout B C est à tout B A est à quelque C	A n'est à aucun B C est à tout B A n'est pas à quelque C	A est à quelque B C est à tout B A est à quelque C
	4	A est à tout B C est à quelque B A est à quelque C	A n'est pas à quelque B C est à tout B A n'est pas à quelque C	A n'est à aucun B C est à quelque B A n'est pas à quelque C

Théophraste, élève d'Aristote, ajoutait, au rapport d'Alexandre d'Aphrodisée, cinq *modes indirects* (2). Aux quatre modes de la première figure, Aristote mentionne lui-même ces modes qui correspondent aux cas où le moyen est attribut du majeur et sujet du mineur. Il faut donc compter en tout 19 modes de syllogisme.

Il est à remarquer maintenant que tous les modes de la deuxième et de la troisième figure se peuvent prouver par ceux de la première, et que par conséquent leur vérité se ramène à la vérité de ceux-ci. Cette réduction s'opère ou par la *réduction à l'absurde*, qui consiste à montrer qu'on ne peut nier le syllogisme proposé, c'est-à-dire sa conclusion sans nier quelqu'un des syllogismes déjà admis de la première figure; ou par la *conversion* qui consiste à faire du sujet l'attribut et de l'attribut le sujet dans une proposition. Cette opération est permise, c'est-à-dire qu'elle fait d'une proposition vraie une nouvelle proposition également vraie, quand on ne fait que passer de l'universel affirmatif au particulier affirmatif (tous les hommes sont lourds, quelques hommes sont lourds), de l'universel négatif à l'universel négatif (nul mensonge n'est blanc, nul blanc n'est mensonge), et du particulier affirmatif au particulier affirmatif (quelques hommes sont noirs, quelques noirs sont hommes). Le particulier négatif, seul, ne se convertit d'aucune manière.

Non-seulement toutes les figures rentrent ainsi dans la première, mais même les deux modes particuliers de celle-ci se ramènent par l'absurde aux deux modes généraux, l'un affirmatif, l'autre négatif, qui sont ainsi les principes de toute la théorie et présentent le résumé des procédés rationnels de l'esprit humain.

Après les syllogismes dont les propositions sont absolues, Aristote considère ceux dont les propositions sont modales, et il exa-

(1) Et ces six modes en *darapti*, *felapton*, *disamis*, *datisi*, *bocardo*, *ferison*.

(2) Ces modes indirects ont été dits par les scolastiques *Baralipton*, *Celantes*, *dabitis*, *fapesmo*, *Frisesomorum*, et ainsi arrangés pour composer deux vers latins avec les quatre noms des modes directs.

mine les cas divers qui peuvent se présenter dans les conclusions, selon que les prémisses sont nécessaires ou absolues ou contingentes. Il passe ensuite au syllogisme hypothétique, dont certaines propositions ne sont admises que conditionnellement, et il le ramène ainsi que tous les syllogismes dits *ostensifs*, à la forme générale analysée plus haut. Il enseigne enfin à démêler le syllogisme dans les discours ordinaires, et il donne une théorie de la *recherche du moyen*, à laquelle nous aurons à revenir. L'objet du livre second et dernier de l'analyse du syllogisme est d'exposer les propriétés générales du syllogisme, d'en étudier les vices, enfin de ramener à cette forme unique toutes les formes du raisonnement. Laissons ici de côté les parties de cette analyse qu'on peut trouver dans tous les traités de logique, et attachons-nous à la théorie de l'induction dont Aristote ramène la forme à celle du syllogisme, mais dont le principe a cependant à ses yeux un fondement propre dans l'intelligence.

L'induction et le syllogisme par induction ont lieu, dit Aristote, lorsque l'on conclut l'un des extrêmes (le majeur) du moyen par l'autre extrême (le mineur), au lieu que dans le syllogisme ordinaire le majeur est conclu du mineur par le moyen. La conclusion n'est évidemment possible que si l'on prend pour moyen la collection des cas particuliers contenus dans le mineur (1), exemple : désignons par A, B, C, le majeur, le moyen et le mineur :

Soit A salé, B mer, C océan	Syllogisme	A est à tout B	Toute mer est salée	On voit que le majeur (salé) se conclut du mineur (océan) par le moyen (mer).
		B est à tout C	L'océan est une mer	
		A est à tout C	L'océan est salé	
	Induction	A est à tout C	L'océan est salé	Le majeur se conclut du moyen par le mineur, si ce dernier est la somme faite des termes compris sous le moyen.
		B = C (2)	Océan est mer	
		A est à tout B	Toute mer est salée	

Tel est, ajoute Aristote à sa définition, *tel est le syllogisme de la proposition primitive et immédiate*, c'est-à-dire de la propo-

(1) Aristote, *premiers Analytiques*, II, 33, n° 5. Voyez le Commentaire de M. Barthélemy à cet endroit, dans sa traduction de la *Logique* d'Aristote.

(2) Nous exprimons par ce signe, du reste sans importance, que B et C sont

sition sans antécédent et dont la conclusion se tire sans l'emploi d'un moyen. L'induction est en quelque sorte opposée au syllogisme, plus évidente pour nous et cependant moins notoire en soi. Nous ne rappellerons pas ce que nous avons dit sur les éléments que fournissent les sens à la formation des genres. L'induction, syllogisme retourné, est l'instrument de l'intelligence qui arrête les particuliers dans l'âme et qui fixe ainsi l'universel.

VI. La théorie analytique de la démonstration suit celle du syllogisme (1). Nous savons que toute connaissance enseignée ou réfléchie, si elle est rationnelle, naît des connaissances antérieures. Or, une connaissance antérieure, c'est la majeure d'un syllogisme à l'égard de la conclusion; et celle-ci ne fait qu'ajouter à la notion du général la notion propre et différente du particulier. Savoir, c'est connaître la cause; démontrer, c'est donner le syllogisme qui produit le savoir. Il faut donc que tout syllogisme scientifique s'appuie sur des principes *vrais*, *primitifs*, *immédiats*, *plus notoires en soi* que la conclusion et *antérieurs* à elle, c'est-à-dire qui nous en représentent la cause prochaine. Ces principes indémontrables sont des axiomes, des thèses, des hypothèses, suivant qu'ils sont évidents sans aucun enseignement, ou qu'il faut les énoncer formellement pour démontrer, ou qu'ils supposent quelque affirmation ou négation; ils sont des définitions quand ils se bornent à expliquer l'essence du défini sans rien déclarer sur son existence. Pour que la conclusion du syllogisme soit nécessaire, l'attribut doit convenir tout entier à tout le sujet et lui être essentiel. Il n'y a d'ailleurs démonstration que des choses éternelles, et la science des autres se réduit à la connaissance de quelques accidents. Enfin le premier mode de la première figure est le plus propre à la démonstration : les mathématiques surtout en font usage, parce que les définitions que

des termes réciproques pouvant s'affirmer également l'un de l'autre (océan est mer, mer est océan); ou, si l'on veut encore, qu'ils ont même extension.— Si l'on prend océan pour le nom d'une mer particulière, il faut, pour que l'induction soit légitime, que le mineur C soit le signe de la collection de tous les termes tels que le moyen B. Ainsi, par exemple, C serait la totalité connue de l'Océan, de la Méditerranée, de la Caspienne, etc., et, par suite encore, équivalent à B.

(1) *De la Démonstration*, περὶ ἀποδείξεως, tel est le titre que donnait Aristote aux deux livres des *derniers Analytiques*, dont nous allons résumer les parties essentielles sans nous astreindre à l'ordre fort imparfait du texte.

donnent ces sciences sont universelles affirmatives du sujet défini; mais elles n'excluent pas absolument les autres modes, soit négatifs, soit particuliers.

Aristote réfute deux objections qu'on peut faire à la possibilité de la démonstration : La démonstration, disent les sophistes, doit remonter à l'infini de principe en principe, ou s'arrêter à l'inconnu, dont il n'y a rien à tirer. Mais il est faux, doit-on répondre, que les principes soient obtenus par la même voie que la conclusion; ils sont plus évidents qu'elle, acquis autrement, et servent de point de départ au syllogisme. La démonstration, disent-ils encore, fait cercle de la conclusion à la majeure, et la science ne fait que tourner sur elle-même en croyant avancer. Cette assertion est fausse; le cercle n'a lieu que dans le premier mode de la première figure, encore faut-il que l'attribut et le sujet soient réciproques. Ainsi, la démonstration et la science sont réelles et nullement illusoires; et, comme les attributs d'un sujet ne se peuvent jamais multiplier à l'infini, entre une proposition immédiate, un principe, et une proposition médiate donnée, il existe toujours un nombre fini de moyens. On remonte à l'immédiat, du médiat, en cherchant au-dessus du sujet de la proposition médiate un terme qui soit son attribut essentiel et qui soit lui-même compris sous l'attribut de cette proposition (1). Cette recherche du moyen propre à établir un syllogisme et à prouver une proposition avancée est la méthode unique de la philosophie, des arts et des sciences, puisque toute démonstration est réductible à un syllogisme et que le syllogisme se construit sans peine dès que le moyen est obtenu. Il faut donc chercher partout des rapports et les étudier principalement sous trois termes : il faut parcourir les antécédents de deux termes donnés, puis les conséquents, c'est-à-dire les sujets ou les attributs qui conviennent ou qui répu-

(1) Soit, par exemple, la proposition *Tout homme est mortel*, proposition médiate qu'on veut démontrer. Au-dessus du sujet *homme* on trouvera un terme, *animal*, qui en est l'attribut, et qui est compris lui-même sous le terme donné, *mortel* : tel est le moyen qui fournit le syllogisme (ici dans la première figure) et qui fait connaître par l'*animalité* la *cause* de la mortalité de l'homme. C'est dans ce sens qu'Aristote dit souvent que le moyen, que l'attribut cherché, révèle la cause. — Au surplus la cause peut être une des quatre, *essentielle*, *matérielle*, *efficiente* et *finale*. V. *dern. Analytiq.*, II, c. 11.

gnent à ces termes, et qui ont d'ailleurs les conditions requises de la science, jusqu'à ce que tombant sur l'*espèce*, moyen entre le *genre*, qui est attribut, et l'*individu*, qui est sujet, on voie apparaître pour le syllogisme cherché quelque mode de quelqu'une des figures (1). Telle est en un mot la méthode qu'il faut substituer à cette impuissante *méthode de division*, par laquelle affirmant sans cesse une alternative de chaque chose, on ne pouvait obtenir ni conclusion nécessaire ni définition.

Comme on peut demander d'une chose et si elle est et pourquoi elle est, aussi y a-t-il deux sortes de sciences : sciences de faits, sciences de causes ; les unes plus notoires pour nous, les autres plus élevées sur l'échelle de l'universel. Ainsi, l'optique soutient avec la géométrie, la mécanique avec la stéréométrie, la météorologie avec l'astronomie, la musique avec l'arithmétique, ce rapport de la connaissance du fait à la connaissance de la cause. Il n'y a pas de science sans la sensation et sans le fait, mais il n'y en a pas non plus sans l'universel. Le moyen trouvé pour la démonstration fait connaître la cause, de là la supériorité de l'universel sous le point de vue de la science. Les sciences supérieures sont donc les plus abstraites, celles dont le sujet est le plus simple et pour lesquelles le fait est le plus uni à la cause. Du reste, ces sciences sont distinctes quand les objets qu'elles envisagent reconnaissent des principes d'origine différente et irréductibles entre eux. Il y a des principes qui leur sont communs à toutes, par exemple celui-ci : De toute chose, il faut affirmer ou nier l'existence ; et il y en a qui sont propres à chacune d'elles et à chaque genre de démonstration.

Mais à la question d'existence, et à celle de la cause que la démonstration fait connaître en cherchant l'attribut, il faut joindre la question d'essence : on veut savoir ce qu'une chose est, en connaître la définition. Or la définition ne sera jamais obtenue par syllogisme ni par la méthode de division, ni à l'aide de la définition de la définition, ou de celle des contraires. Il y a plus, la définition même ne fait pas atteindre l'essence. Comment la feraitelle atteindre en effet, ne procédant ni comme les sens, ni par syllogisme, ni par induction, et d'ailleurs ne donnant pas à connaî-

(1) Cette théorie est exposée surtout dans les *premiers Analytiques*, I, 27-31. Cf. *derniers Analytiques*, I, 23.

tre l'existence, qui doit nécessairement se savoir avant l'essence? Faut-il enfin réduire la définition aux mots? mais c'est la réduire à rien, parce que les mots sont arbitraires. La vérité est que le syllogisme donne à la fois l'essence et la cause, la définition et l'existence. Autant nous savons de l'une, autant nous savons de l'autre. Mais il n'en est ainsi que des définitions médiates, qui se donnent des choses qui ont une cause et qui sont connues par elle. La définition immédiate au contraire est regardée comme principe et posée par hypothèse : celle de l'unité, par exemple en arithmétique. Elle est la thèse indémontrable de l'essence. Reste donc à savoir comment on peut, indépendamment de la démonstration, obtenir de telles définitions. Soit un sujet à définir, une espèce : il faut considérer les individus qui la composent et chercher en les étudiant tous les attributs essentiels et universels qui, réunis, ont la même extension que ce sujet, bien qu'isolément chacun d'eux puisse avoir une extension plus grande. S'il s'agit d'un genre, il faut le diviser en espèces, prendre la définition de chacune d'elles, puis enfin former la collection des attributs communs à ces espèces. La méthode de division peut être employée utilement, non en elle-même, pour obtenir la définition, mais pour servir à parcourir régulièrement les attributs et à n'en omettre aucun. On partage un genre en deux différences opposées; on admet l'une de ces différences pour attribut du sujet à définir; on partage de même cette différence et ainsi de suite, jusqu'à ce qu'on arrive à une dernière qui ne s'applique qu'au défini. Au reste, il est impossible de démontrer syllogistiquement que les attributs qu'on accepte sont essentiels, puisqu'on a vu que le syllogisme ne pouvait conduire à l'essence; il suffit d'être assuré que le dénombrement est exact et complet.

La théorie de l'erreur est, aux yeux d'Aristote, intimement unie à celles du syllogisme et de l'induction. L'erreur peut provenir d'un défaut des sens; là où pèche la sensibilité, base de l'induction, là où elle est absente en partie, les éléments de l'universel ne peuvent être recueillis. A l'extrême opposé, l'erreur peut avoir lieu dans les propositions immédiates, dans les principes, bien que l'évidence qui les accompagne nous en garde le plus souvent, et que pour l'éviter il doive nous suffire de savoir remonter des propositions

médiates aux propositions immédiates. Enfin, l'erreur peut se trouver dans la conclusion du syllogisme, et il est alors nécessaire qu'elle se trouve d'abord dans l'une des prémisses ou dans toutes deux. Aristote analyse le syllogisme de l'erreur dans les trois figures. L'erreur, dans les propositions, tient à ce qu'on peut, relativement à une même chose, ignorer et savoir tout à la fois quelque chose. On peut nier une vérité renfermée, soit directement, soit indirectement, dans quelques propositions connues qu'on n'a pas cependant analysées ou rapprochées; on peut savoir d'une manière générale et ignorer d'une manière spéciale (1). Ainsi le vrai et le faux ne sont que dans la pensée et non dans les choses. Ils dépendent du rapport affirmé ou nié de l'attribut au sujet et n'ont aucun rapport à l'être (2).

VII. L'*Organon* d'Aristote se termine à la dialectique, qui diffère de l'analyse et de la science en ce qu'elle enseigne à raisonner avec des propositions simplement probables. Le probable est ce que donne pour vrai l'autorité, soit de tous, soit du plus grand nombre, ou des sages, ou de quelques sages. On voit combien diffère le sens propre qu'Aristote donne ordinairement (3) à ce mot *dialectique*, de celui que Platon lui avait attribué. Ce n'est pas qu'Aristote ait du mépris pour cette science subalterne, qui, outre l'exercice qu'elle donne à l'esprit et les facilités qu'elle fournit pour la polémique, lui semble aussi propre à ouvrir les voies à toute connaissance, à découvrir les principes les plus généraux et à préparer le terrain de la science; car il n'est donné qu'à elle seule d'examiner les questions et de les discuter dans les deux sens (4). Ainsi, la *dialectique* ayant pour objet le probable est intermédiaire entre l'*analytique*, qui atteint jusqu'à l'être, et la *sophistique*, qui s'arrête fallacieusement aux accidents. Aussi, des deux livres dialectiques d'Aristote, l'un sous le titre de *Topiques* ou traité des *Lieux*, donne les règles et les lois générales

(1) *Derniers Analytiques*, I, 16-18; et *premiers Analytiques*, II, 21.

(2) *Métaphysique*, VI, 3.

(3) Quelquefois, mais plus vaguement, la dénomination de dialectique est appliquée par Aristote à toute sa théorie du syllogisme; mais la définition spéciale à laquelle il faut s'arrêter se trouve au commencement des *Topiques* et en bien d'autres lieux.

(4) *Topiques*, I, 2.

de la discussion ; l'autre, sous celui de *Réfutation des sophistes*, dévoile les caractères du sophisme, et, par là même, enseigne à l'éviter ou à le convaincre. Les lieux de la dialectique, qu'on pourrait appeler lieux communs de la controverse, représentent, distribués en divers groupes, les principes ou les éléments de toutes les questions qu'on peut agiter, de telle sorte que chacun d'eux renferme ce qu'il y a d'essentiel et de commun dans une foule de questions particulières (1). Aristote établit donc et analyse une longue série de lieux communs de philosophie qu'il rapporte à quatre catégories principales, suivant qu'il s'agit de déterminer dialectiquement une définition, une propriété, un genre ou un accident ; il détaille les erreurs qu'on peut commettre ou relever ; il donne des conseils pour diriger l'esprit dans la recherche et dans les débats, des conseils pour interroger, pour répondre, pour résoudre les problèmes ; puis il passe aux sophismes, dont il détermine aussi et dont il classe les lieux communs ; en apprenant à les former, il apprend à les réfuter ; enfin, après avoir montré combien sa recherche systématique et démonstrative des éléments du raisonnement et de ceux de la discussion diffère de cette énumération des lieux et des questions que les rhétoriciens faisaient avant lui sans choix et sans discernement, il termine ainsi sa Logique : « Pour la science du raisonnement, nous n'a- » vions pas de travaux antérieurs à citer, mais nos recherches » nous ont coûté bien du temps et bien des peines ; si donc il vous » paraît, après avoir examiné nos travaux, que cette science, » dénuée de tous antécédents analogues, n'est pas trop inférieure » aux autres sciences qu'ont accrues de successifs labeurs, il ne » vous restera plus à vous tous, c'est-à-dire à tous ceux qui ont » suivi ces leçons, qu'à montrer de l'indulgence pour les lacunes » de cet ouvrage, et de la reconnaissance pour toutes les décou- » vertes qui y ont été faites (2). »

On ne peut s'empêcher d'être ému par la noble simplicité de cet appel à la justice des hommes, et, au moment d'examiner

(1) V. la définition du *lieu* donnée par Théophraste, dans Barthélemy Saint-Hilaire, *Mém. sur la logiq.*, t. I, p. 110.

(2) *Réfutation des sophistes*, II, 24, sub fin., trad. de M. Barthélemy Saint-Hilaire.

la valeur de la méthode d'Aristote, on doit à la vérité de déclarer que toute la partie de cette méthode qui consiste dans l'analyse du raisonnement et de la discussion, loin de réclamer l'indulgence, impose l'admiration : Aristote a porté du premier coup cette logique analytique, qu'il a créée, jusqu'au point d'où Kant a pu dire qu'elle n'a fait depuis vingt siècles ni un pas en avant, ni un pas en arrière (1). Kant l'a laissée lui-même où il l'a trouvée, et il semble impossible qu'on y touche jamais. Cette étude à la fois profonde, exacte, achevée de certaines des lois de l'esprit, met Aristote au rang de ces hommes si peu nombreux dont l'intelligence a pénétré jusqu'au vrai, en écartant la multitude des idées qui n'y conduisent que suivant un certain ordre, et qui d'ailleurs l'enveloppent et le cachent.

On peut se placer à divers points de vue pour apprécier les mérites intrinsèques de la théorie du syllogisme et de la démonstration. Considérée en elle-même ou comme une étude analytique de l'entendement, cette théorie est d'une immense valeur : elle donne à l'homme la possession réfléchie de l'instrument de ses recherches en tout ce qui touche au développement, à la déduction et à l'ordination de ses pensées ; considérée comme moyen de découvertes, cette théorie est au contraire absolument dénuée de valeur. S'il s'agit en effet de découvrir un principe, c'est par induction, et cela suivant Aristote lui-même, que procède l'esprit, et le syllogisme n'exerce pas d'influence directe. Mais s'il s'agit d'une découverte tirée comme conséquence d'un principe connu, il est de fait que l'esprit va plus vite que le syllogisme ; que la foule des rapports intermédiaires qu'il devrait régulièrement parcourir avant d'atteindre le terme de l'invention serait de nature à l'égarer plutôt qu'à le conduire ; enfin que les deux langues les plus accomplies scientifiquement que le génie de l'homme ait jusqu'ici construites, l'une qui est la prose de Pascal, de Descartes et de Voltaire, l'autre qui est la spécieuse de Viete, ont précisément pour caractère de diminuer dans une certaine mesure le nombre

(1) V. Barthélemy Saint Hilaire, *Logique d'Aristote traduite en français*, t. I, préface, p. 18. Dans ce travail au surplus si excellent et si net, nous oserons reprocher à M. Barthélemy d'avoir exalté l'œuvre et le génie d'Aristote un peu trop, même pour un traducteur, et abaissé la philosophie allemande beaucoup trop, même pour un élève de l'*école française contemporaine*.

des moyens au lieu de les épuiser tous. L'histoire des sciences prouve d'ailleurs qu'avant Aristote et après lui ni les découvertes ni les systèmes n'ont employé le syllogisme, et que rarement la rigueur du raisonnement et des déductions leur a fait défaut. Nous reconnaissons, du reste, que les travaux d'Aristote et l'étude du syllogisme ont dû contribuer à former des langues et des intelligences analytiques, et par là même servir puissamment au progrès des sciences (1).

Reste à examiner la méthode syllogistique en tant que méthode de démonstration ou de réfutation. Ce que nous avons dit des découvertes par analyse s'applique à la démonstration, qui a pour objet de les exposer. L'emploi du syllogisme ralentit la marche de l'esprit et obscurcit la vision intellectuelle. Aussi nous semble-t-il que la comparaison symbolique établie par un géomètre entre le général et le particulier, d'une part, le contenant et le contenu de l'autre, conduit à une simplification réelle de la méthode d'Aristote appliquée aux démonstrations (2). La démonstration est claire, en effet, dès que le rapport du contenant au contenu devient manifeste, et dans la plupart des cas ce rapport paraît frappant malgré l'exclusion d'un grand nombre de contenus moyens que le sorite eût nécessairement mis en œuvre. La symbolique usitée en algèbre est encore plus simple, plus concise que cette sorte de symbolique géométrique appliquée par Euler au syllogisme. Le contenu d'une formule d'algèbre est infini et s'en peut déduire aussi par une foule de moyens sûrs et rapides. Or, nous regardons comme possible une langue philosophique à laquelle de nouveaux symboles, à la fois simples et compréhensifs, donneraient une valeur démonstrative incontestable, pour tous ceux qui admettraient les principes sur lesquels elle serait fondée. Si cette langue existait, la réfutation serait aussi facile que la démonstra-

(1) Il faut remarquer aussi que la *Dialectique* et la *Réfutation des sophistes* ont dû être long-temps utiles indépendamment de la valeur scientifique de l'analyse renfermée dans ces deux ouvrages. L'examen sévère des sophismes fondés sur l'amphibologie, sur la prosodie, sur la composition, etc., de ceux fondés sur la confusion de l'absolu et du relatif, sur la pétition de principe, ou, en général, sur l'ignorance de la thèse (*ignorantia elenchi*), était on ne peut plus nécessaire au milieu des abus de langage et de pensée que les sophistes avaient consacrés dans les écoles.

(2) V. Euler, *Lettres à une princesse d'Allemagne*, lettres 34 et suiv.

tion; uue simple réduction à l'absurde y suffirait, comme elle y suffit aujourd'hui dans les mathématiques. Jusque-là la méthode syllogistique, ordinairement inutile à la démonstration, nous paraît au contraire nécessaire à l'exacte réfutation : en l'absence de toute langue artificielle reconnue, le syllogisme, langue naturelle de l'esprit, est la forme dernière à laquelle on est obligé de conduire l'erreur commise dans une déduction afin de pouvoir la mettre en évidence.

VIII. Passons à l'examen des catégories, et pour nous préparer à porter un jugement définitif sur la valeur de la classification qu'elles nous offrent, remarquons qu'Aristote les fait toutes dépendre de la première, dont elles expriment quelque mode d'être. Or, la première, l'essence, est pour lui, comme nous savons, l'individu, l'animal vivant, accompli ; de sorte que les neuf autres répondent aux questions suivantes, qu'on peut se poser sur l'état de l'essence : *quante*, *quelle, par rapport à quoi*, *où, quand*, *comment*, *ayant, agissant*, *subissant ?* Bien que cette énumération semble quelquefois confuse et n'ait rien de nécessaire (1), il faut au moins avouer qu'ainsi littéralement traduite et représentée dans notre langue elle offre tout ce qu'on peut affirmer ou demander au sujet de l'individu. Les systèmes de catégories qui ont été composés par les modernes, celui de Kant même, si simple d'ailleurs et si beau, celui d'Hegel, si ingénieux et si vaste, ne nous semblent pas fondés dans toutes leurs parties sur des divisions nécessaires, ou qui ne puissent jamais porter les unes sur les autres (2) ni s'appuyer sur une étude absolument définitive de la pensée. Ils ont cependant sur le système d'Aristote une immense supériorité : conçus au sein d'une école idéaliste, ils présentent à la fois une analyse de l'être et une analyse de la connaissance ; ils ne présentent la première qu'à la condition de la seconde, et si bien même que Kant n'admettait la réalité des catégories qu'en tant qu'idéale ou subjective, relative à nous, et qu'il pensait que l'être en soi nous est

(1) La langue grecque usuelle et la langue française conduisent en effet à mêler des catégories qui ne demeurent distinctes que sur le tableau. Le *comment* et l'*ayant*, par exemple, κεῖσθαι, ἔχειν, sont très-vagues, et leur contenu ne peut être déterminé que fort arbitrairement en l'absence de toute définition plus précise.

(2) La catégorie de la *relation* de Kant contient, par exemple, les idées d'attribut et de substance, que l'on pourrait tout aussi bien rapporter à la catégorie de la *qualité*, ou mieux encore à une catégorie nouvelle. A son tour, la *qualité* contient la *limitation*, qui ne convient pas moins à la *quantité*, etc.

irrévocablement inconnu. Il manqua à Aristote, auteur d'une théorie si admirable de l'induction, d'avoir compris que cette force, qui arrête dans notre entendement l'armée des sensations en déroute, et qui compose le général en unissant, en fixant les notions empiriques jusque-là désordonnées, n'explique pas les principes universels, mais plutôt les suppose, et ne peut que représenter le mode d'application que nous en faisons aux réalités sensibles, occasionnelles. Il lui manqua aussi de s'être rendu compte des formes générales de la sensibilité, le *temps*, l'*espace*, formes qui nous sont tout à fait propres et que nous ne connaissons au dehors que parce que nous les portons en nous. Si au lieu de chercher les premières réalités dans les objets de la sensation pour tendre successivement à les abstraire, à les généraliser, à les élever dans l'esprit jusqu'à parvenir enfin à la notion de l'être pur, de l'être en soi, Aristote avait d'abord étudié l'intelligence, puis cherché au dehors la vérification de ses lois, il aurait fait ce que fit Kant, sauf qu'il eût pu ne pas douter de l'existence des objets de nos pensées. Mais la méthode ne devait pas ainsi du premier coup arriver à sa perfection, et c'était beaucoup, après Platon, que de montrer comment l'intelligence humaine s'applique aux faits sensibles, se les assimile, les fait idées, et construit la science.

Il était impossible que les catégories représentassent dans la méthode d'Aristote, dont nous venons d'indiquer la nature, ce qu'elles représentent dans les doctrines modernes. Elles s'appliquaient seulement à la détermination des grands caractères qu'on peut attribuer aux individus soumis à nos sens. Ensuite, à mesure que la science s'élevait, de nouvelles catégories paraissaient, sinon sous cette dénomination et dans un ordre toujours systématique, au moins conformément à l'esprit qui avait composé les premières. Ces nouvelles catégories se rapportaient, non plus aux essences, mais à l'entendement, dont elles fixaient les grandes notions et auquel elles traçaient une marche. Déjà nous avons vu que dans le traité logique des catégories Aristote examinait certaines notions qu'il éprouvait le besoin de distinguer et de définir. Partout dans sa Physique et dans sa Métaphysique, avant d'arriver à la Théologie il s'attache de même à explique

les termes philosophiques et les idées auxquelles ces termes répondent et qu'il se prépare à mettre en œuvre (1). Nous devons à son exemple, avant d'exposer l'idée générale du monde qui ressort de la logique d'Aristote, examiner brièvement ces notions ou ces termes qui composent une sorte de théorie des idées, non plus objective comme celle de Platon, mais subjective ou ramenée au vrai sujet de la pensée.

IX. Nous avons déjà exposé à propos d'Aristote comme historien de la philosophie, la notion de *cause* et les quatre modes qu'elle comprend. Parmi ces causes, deux sont externes par rapport à l'être, savoir: l'*efficiente*, à laquelle seule nous donnons aujourd'hui le nom de cause, et la *finale*, qui est véritablement cause aussi dans un autre sens en tant que but ou fin de la production. Les deux autres sont internes et sous les noms de *forme* et de *matière*, jouent le plus grand rôle dans la doctrine d'Aristote. Tout corps a forme et matière : l'une est proprement ce qu'il

(1) Cette considération nous explique jusqu'à un certain point l'existence et la place de ceux des livres métaphysiques qui sont consacrés à poser des questions, à définir des termes et à éclaircir des notions. Il est impossible de penser que ces livres ne sont pas d'Aristote et n'ont pas été destinés à tenir la place qu'ils tiennent. Cependant le désordre visible de l'ensemble, les nombreuses répétitions et l'obscurité de certaines parties consacrées à des développements qui ne sont ni préparés ni continués, nous persuadent que la *Métaphysique* n'est que la réunion tant bien que mal opérée de plusieurs cahiers de leçons que le maître n'avait pas eu le temps de rédiger en un tout.— Rien n'était si difficile au surplus que de mener à perfection l'analyse de l'esprit, de la langue et des fondements logiques de la connaissance et de l'être, qui se trouve répandue dans les livres V, VI, VII, VIII, IX, X, XI de la *Métaphysique* et dans quelques chapitres des autres. Ce travail accompli eût représenté un système de logique transcendentale, comme diraient les Allemands, et eût formé la deuxième partie de la *Métaphysique*. La première partie se fût alors composée des livres I, XIII et XIV et des chapitres historiques et critiques contenus dans les autres ; enfin le livre XII, précédé d'une partie du IV, eût formé la *Théologie*, fin véritable de la *Métaphysique* dans l'opinion de tous les commentateurs. Les livres II et III ne peuvent être regardés que comme des appendices inutiles à l'ensemble. Tel est l'ordre que l'esprit moderne pourrait, ce me semble, désirer dans l'admirable ouvrage qu'Aristote a laissé dans la confusion. — Il est bon de dire deux mots du nom même de la *métaphysique*, devenu si célèbre et si usuel depuis Aristote. Ce nom, que M. Ravaisson rapporte, pour d'excellents motifs, à Aristote lui-même ou à ses premiers successeurs, servait à désigner, comme la véritable étymologie l'indique (τὰ μετὰ τὰ φυσικά), les livres qui viennent après la *Physique*. Il s'agit et d'un ordre d'idées et de l'ordre de succession des traités qui composent l'œuvre d'Aristote. (Ravaisson, *Essai*, part. I, liv. I, c. 3). Le terme de philosophie première ou de philosophie proprement dite devrait être préféré aujourd'hui à celui de métaphysique, qui n'a de sens et de valeur que dans le système d'Aristote.

est actuellement ou en *acte*, l'autre ce qu'il est en *puissance* ou ce qu'il peut devenir. Celle-ci réunit la possibilité des contraires et n'est jamais déterminée qu'en tant qu'elle peut servir de support à une forme déterminée elle-même. La forme et la matière ne sont séparables dans l'être que par conception, et la *substance*, ou *sujet* de tous les attributs, peut s'entendre ainsi, ou de la matière, ou de la forme, ou du composé des deux (1). Mais outre l'acte et la puissance, il faut un troisième principe pour comprendre une essence réelle, et ce principe c'est la *privation*. En effet, d'une part l'être sous les diverses catégories a toujours un *contraire* : l'essence, par exemple, est ou une forme, ou la privation de cette forme ; la quantité est ou complète ou incomplète, etc. (2) ; d'autre part jamais les contraires ne peuvent coexister dans le même sujet (3). Il faut donc que tout sujet soit conçu comme composé de forme, de matière et de privation (4).

Les individus changent ; c'est un fait sensible et que nul ne peut contester ; qu'est-ce donc que le *changement?* Ce n'est certainement pas la puissance, ni l'acte, puisque tout changement se fait précisément de l'être en puissance à l'être en acte : il faut donc que ce soit quelque chose d'intermédiaire entre les deux, de sorte qu'au lieu de le définir illusoirement par des négations, comme on l'a si souvent fait, il faut le regarder, chose bizarre, mais cependant réelle, comme *l'actualité du possible en tant que possible*. Ainsi l'être provient de l'être en puissance ou du non être en acte, et tel ou tel être en acte de tel ou tel être en puissance, de sorte que la préexistence de la matière nous explique la production d'une infinité d'êtres, et nous rend raison des mélanges d'Anaxagore et d'Empédocle et du mot de Démocrite « Tout était en puissance. » Mais il y avait en outre diversité de matière, ce que Démocrite n'a pas reconnu (5). L'*accidentel* s'explique aussi par l'existence de la matière. Tout n'est pas nécessaire ; les événements s'enchaînent, mais on peut souvent déterminer un point,

(1) Aristote, *Métaphysique*, VII, 3 ; et VIII, 1.
(2) Id., ibid., XI, 9.
(3) Id., ibid., IV, 3 et 4 ; et XI, 5 et 6.
(4) Id., ibid., XII, 2, sub fin.
(5) Id., ibid, XI, 9 ; et XII, 2.

un instant précis où deux contraires sont également possibles, et la matière est le sujet de cette possibilité. Le principe et la cause de l'accident sont dans les êtres qui ne sont ni nécessairement, ni toujours, ni ordinairement dans le même état ; cette cause et ce principe sont eux-mêmes accidentels, il est donc impossible qu'il en existe une science (1). Le terme de *nécessité* s'entend ou d'une condition d'existence, ou de la contrainte, ou de l'impossibilité d'être autrement, en particulier pour les conclusions syllogistiques (2), et celui de *hasard* s'entend des productions accidentelles de la nature ou de la pensée; ces productions sont indéterminées, insondables, sans ordre, en nombre infini ainsi que leurs causes, mais elles sont nécessairement postérieures à l'être en soi (3).

Nous renvoyons au chapitre de la physique et de la théologie la détermination des diverses espèces de changement ou de mouvement, ainsi que la définition de la nature, la classification des sciences et la recherche de l'être en soi. Il nous reste ici à éclaircir quelques notions essentielles sur lesquelles Aristote a dû se déclarer après Platon et ses devanciers, puis à exposer le principe commun de sa philosophie, le principe de contradiction.

X. Nous avons vu que l'être, sous les diverses catégories, reconnaissait toujours un contraire : ainsi autant d'espèces d'*être*, autant d'espèces de *non-être*. Ce dernier terme sert seulement à nier ou quelque essence, ou quelque qualité de l'essence ; et, en se rapportant à cette signification, on peut dire que le non-être est et qu'il est le non-être (4). Cela posé, toute essence est une, et toute unité réelle est une essence ; l'être se divise comme l'un, et, par conséquent *être* et *un* sont véritablement synonymes (5). A l'*unité* s'oppose la *pluralité* ou la multitude, mais non pas comme

(1) Aristote, *Métaphysique*, VI, 2 et 3. Cf. *Topiques*, I, 5, où il ne s'agit cependant que de la définition logique de l'accident. Aristote semble penser que la cause proprement dite de l'accidentel réel est la cause efficiente frappée elle-même d'accidentalité, c'est-à-dire non déterminée par des motifs nécessaires de finalité. V. *Physique*, II, 6.

(2) Id., ibid., V, 5.

(3) Id., ibid., XI, 8.

(4) Id., ibid., IV, 2.

(5) Id., ibid., loc., cit., et V, 6 ; et X, 2.

l'être au non-être; car la multitude implique l'unité, loin de l'exclure, et, dans les catégories, le rapport d'un à plusieurs est le même que celui de la mesure au mesurable. Or, les modes de l'unité sont l'identité, la similitude et l'égalité; ceux de la multitude sont l'autréité, la dissimilitude et l'inégalité; de sorte qu'à l'opposition d'un et de plusieurs se ramènent celles de *même* et d'*autre*, de *semblable* et de *dissemblable*, d'*égal* et d'*inégal*, qui se rangent sous les trois premières catégories. Enfin, sous le terme *autréité* se rangent le *différent* et le *contraire*, qui est une espèce de différent; et le différent lui-même suppose ou le *genre* ou l'*espèce*, c'est-à-dire ce par quoi sont les mêmes deux choses qui diffèrent quant à l'essence (1).

On voit que le non-être, qui se confond avec la puissance, quand il s'agit de la réalité des choses, n'est d'ailleurs pour Aristote qu'un principe de négation dans l'entendement. Évitant ainsi, et grâce à une ressource que nous croyons illusoire, de poser le non-être même comme cause et élément de l'univers, il met à sa place, sous le titre d'opposition réelle de la multitude et de l'un, le principe de la pluralité des essences. Platon résolvait le même problème à l'aide du principe de l'*autre*, ou de la distinction, comme nous dirions aujourd'hui (2). Le principe de Platon nous semble logiquement antérieur à celui d'Aristote; car on peut poser une distinction sans avoir l'idée claire de pluralité, tandis que la réciproque n'est pas vraie. Mais l'un et l'autre principe implique l'idée de négation ou de non-être, toujours antérieure à celle de limitation. Aristote ne traite pas non plus, en la pénétrant dans toute sa profondeur, la question de l'opposition du multiple et de l'un, ou du divisible et de l'indivisible. S'il l'eût ainsi traitée, placé au point de vue subjectif qui manquait à Platon, et niant l'objectivité distincte des idées et la participation des choses sensibles, il n'eût pas manqué d'apercevoir la coexistence des attributs contraires dans les essences réelles et naturelles, mais surtout celle de l'un et du multiple dans la pensée et dans le mouvement. Il faut donc reconnaître une grande infé-

(1) Aristote, *Métaphysique*, x, 3 et 6.
(2) V. ci-dessus, à la fin du chapitre précédent.

riorité relative de la doctrine d'Aristote à celle de son maître, en ce que ce dernier apercevait clairement les attributs contraires des êtres naturels, que le premier s'exerça vainement à nier. Mais aussi, ne pouvant se décider à croire à ces essences immuables, distinctes, grâce auxquelles Platon s'élevait au-dessus du monde de la contrariété et des changements, Aristote eut sur lui l'avantage de faire rentrer la connaissance dans le sujet pensant, dans l'homme, et l'univers réel en lui-même. De là ce système des catégories, dont nous avons indiqué les premiers éléments, et qui offre à notre admiration le plus ancien essai et l'un des plus complets qu'il y ait d'une classification universelle des connaissances (1); mais de là aussi cette extrême préoccupation logique de l'esprit, qui confond les raisons de l'univers avec les attributs qu'il en peut connaître, qui réduit l'ontologie générale à des principes abstraits, l'acte et la puissance, la matière, la forme et la privation. Aristote eut le génie de comprendre que toute logique générale est en même temps une ontologie ; et ce génie le fit régner long-temps sur la philosophie chrétienne, dont la méthode est très-supérieure à la méthode commune des anciens ; mais il crut, et cette erreur si naturelle, alors inévitable, s'imposa par lui, et sans lui s'impose encore à toutes les écoles, il crut que cette logique générale devait être soumise aux mêmes lois que la logique toute spéciale qui nous enseigne à distinguer et à grouper nos idées pour raisonner analytiquement. En un mot, il fit du *principe de contradiction* le principe universel de toute connaissance, et il réunit sous le même nom deux principes très-distincts, dont l'un est vrai, l'autre faux.

Il est impossible qu'une même chose soit et ne soit pas en même temps. Si l'affirmation et la négation pouvaient être vraies simultanément, on discuterait sans s'entendre ; il n'y aurait pas communication de pensées. Il faut que chaque mot soit connu, que chaque mot exprime une chose et non plusieurs ; celui donc qui dit que *telle chose est et n'est pas* affirme ce qu'il nie et nie ce qu'il affirme ; il affirme que le mot ne signifie pas ce qu'il signifie (2).

(1) Nous donnerons plus bas (part. II, chap. 2) un tableau général des catégories d'Aristote, comprenant le système entier des sciences tel qu'il l'avait conçu.
(2) *Métaphysique*, XI, 5.

Aristote est ici dans le vrai, il pose le principe de toute certitude, et la démonstration qu'il en donne est irréfutable quand on se tient dans la sphère des idées et des attributs ; mais, quand il étend son principe aux êtres, aux attributs envisagés dans les êtres et non plus dans la pensée, il fait confusion et ne prouve rien. *Il n'est pas possible*, dit-il, *que les contraires se trouvent en même temps dans le même objet*. Sans cela l'affirmation et la négation seraient vraies simultanément, puisque tout contraire est une privation, une négation. Deux pensées contraires ne sont pas autre chose, ajoute-t-il, qu'une affirmation qui se nie ; on ne saurait donc concevoir en même temps, sous le même rapport, que la même chose est et n'est pas, et c'est *mentir* que de le prétendre (1). On voit comment la distinction de l'être et de la pensée échappe à ce grand penseur. Il essaie de réduire l'impossibilité des attributs contraires dans le même être à l'impossibilité de les unir dans la même pensée ; mais il ne prouve nullement que deux analyses successives, l'une et l'autre irréfragables, ne puissent pas nous conduire à déterminer l'essence d'un même être comme doué d'un certain attribut, puis de l'attribut contraire au premier.

Ainsi, tous les excès de la sophistique et de l'empirisme absolu, pour ainsi dire, déterminèrent Platon à remplacer, dans le système des essences, le principe du non-être par celui de la distinction, et Aristote à poser l'incompatibilité des attributs contraires en un même être comme le fondement de sa forte et vivace doctrine de la science. Telle est la logique qui devait dominer pendant vingt siècles l'intelligence humaine dans la philosophie, et, en quelque sorte, jusqu'au sein de la religion, dans la théologie.

(1) Aristote, *Métaphysique*, XI, 5 ; et IV, 6 et 3.

LIVRE CINQUIÈME.

DEUXIÈME PARTIE.

La Connaissance elle-même.

§ I.

DOCTRINE PHYSIQUE ET THÉOLOGIQUE DE PLATON.

I. Les hommes vivent ici-bas dans l'esclavage : esclaves de leurs affaires, esclaves de leurs discours, livrés à la flatterie, égarés dans les mille détours de l'esprit, la fausse habileté du monde les trompe et les corrompt.

Le vrai philosophe ignore le monde ; étranger au milieu des affaires, il est indifférent à tout ce qui est accidentel ; il tombe à chaque instant dans le puits de Thalès, et comme lui prête à rire aux esclaves. Le vrai philosophe ignore comment on répond aux injures ; il rit si l'on se vante ; il demeure embarrassé s'il faut parler ; un roi qu'on exalte lui semble un pâtre plus riche et non moins ignorant que les autres ; un puissant maître du sol ne lui paraît occuper qu'un bien petit coin de la terre, et le plus ancien des nobles est devant lui comme un supputateur à courte mémoire, qui n'embrasse que quelques générations dans le temps. Pour lui son lot est de considérer l'homme en lui-même, et ce qui distingue l'homme des autres animaux, le juste et l'injuste, le bonheur et la royauté en général. Hautes régions où les autres hommes s'égarent à leur tour et prêtent à rire aux hommes libres (1).

Nous devons prendre soin de nous-mêmes et chercher à nous rendre meilleurs ; mais, afin d'apprendre l'art qui rend meilleur, il faut d'abord savoir ce qu'on est : Connais-toi toi-même, a dit l'oracle. Qu'est-ce donc que moi ? Ce qui se sert diffère de ce dont il se sert. Ainsi l'homme se sert du corps tout entier, il lui

(1) Platon, *Théétète*, p. 123-132.

commande ; l'homme n'est donc pas le corps. L'homme n'est pas non plus le composé du corps et de l'âme, puisque le corps ne commande pas : l'homme est donc l'âme. Nous ne saurions remonter plus haut pour nous connaître ; c'est donc l'âme enfin qu'il faut connaître (1).

La mort est la séparation de l'âme et du corps. Le vrai philosophe doit se rapprocher d'elle, puisqu'il doit, suivant l'opinion, mépriser les plaisirs qui sont du corps et non de l'âme. Les sens même les plus parfaits, la vue, l'ouïe, troublent la vraie connaissance, qui est particulière à l'âme. Le vrai, le bien, le beau ne sont pas sensibles ; la pure pensée les atteint. Le corps est donc un obstacle à la recherche et à la possession du vrai, et le philosophe doit apprendre à mourir, apprendre à être mort. A moins d'une contradiction honteuse, il faut que le philosophe soit prêt à cette séparation si désirable ; il faut que la vertu soit la purgation des passions, et que l'objet de la sagesse, comme celui de l'initiation aux mystères, soit de préparer à l'autre vie (2).

L'âme survit-elle donc à son corps? Est-elle immortelle ? Suivant une vieille opinion, l'âme passe de ce monde à l'enfer, d'où elle revient à la vie ; et la vie naît ainsi de la mort. Cette opinion est vraie. Chaque chose naît de son contraire. Si tout ne faisait cercle parmi les choses de ce monde, il faudrait qu'à la fin tout pérît ou que tout demeurât immuable, plongé dans le sommeil d'Endymion. Ainsi, comme le grand naît du petit, le juste de l'injuste, ou, réciproquement, comme la veille naît du sommeil, la vie naît de la mort. Nous mourons comme on s'assoupit, nous revivons comme on s'éveille (3). Il est d'ailleurs impossible que l'âme se dissolve après la mort ; son objet propre est immatériel et constant ; par elle-même elle perçoit l'invariable, au lieu qu'elle ne connaît le muable que dans les choses sensibles et par les organes des sens. Si donc, plus divine que le corps à qui elle commande, elle se maintient dans la contemplation de l'éternel ; si recueillie en elle-même elle abandonne le corps sans rien emporter des liens dont il la chargeait, il n'y a plus rien en elle qui

(1) Platon, *Alcibiade*, p. 86-114.
(2) Id., *Phédon*, p. 200-213.
(3) Id., ibid., p. 213-219.

se puisse dissoudre ; elle s'envole dans l'*immatériel*, où elle habite avec les dieux (1). Enfin si l'âme existait avant la vie présente, il faudra sans doute qu'elle survive à la mort, comme elle a précédé la naissance. Mais il est aisé de prouver par la *réminiscence*, unique moyen de la connaissance en nous, que nous avons dû contempler durant une vie antérieure les essences, les idées que nous nous rappelons ici-bas (2).

Comment chercher ce qu'on ignore ? A quel signe le connaître après l'avoir trouvé ? C'est une difficulté insoluble que d'expliquer comment on cherche ce qu'on sait, si on le sait, ce qu'on ignore, si on l'ignore; à moins que reconnaissant l'immortalité de l'âme et qu'elle a pu naître plusieurs fois, on n'admette qu'elle a su jadis, qu'elle se souvient aujourd'hui, et qu'apprendre c'est retrouver la mémoire. Qu'on interroge un esclave ignorant sur la géométrie, dont il n'a pas même entendu prononcer le nom, et on le verra d'abord hésitant, tâtonnant, revenant sur ses pas, entrer enfin en possession de l'opinion vraie dont les éléments préexistaient en lui. Il en est de même de toute science ; les principes, les idées s'éveillent en nous et ne nous sont pas communiqués : si donc l'âme a dû toujours posséder la connaissance, elle est immortelle (3).

Mais, dira-t-on, l'âme n'est autre chose peut-être que l'harmonie des éléments dont le corps se compose, et l'harmonie est détruite quand les cordes de la lyre sont brisées. S'il en était ainsi, il faudrait rejeter l'existence antérieure de l'âme et le dogme si bien établi de la réminiscence ; où serait alors le principe de la diversité des âmes entre les animaux ? Que seraient les idées du vice et de la vertu ? Mais surtout, si l'âme est une harmonie, comment pourra-t-on concevoir que l'harmonie commande aux éléments dont elle n'est en réalité que le résultat né-

(1) Platon, *Phédon*, pag. 231-240. L'*immatériel*, ἀειδής, est, suivant Platon, l'étymologie de l'*autre monde*, ᾅδης, ou de l'*autre vie*, de l'*enfer*, selon l'expression vulgaire. V. Cratyle, p. 67.

(2) Id., *Phédon*, p. 219-231.

(3) Id., *Ménon*, p. 170-192. Les interprètes trouvent dans la célèbre interrogation de l'esclave une difficulté technique dont heureusement la solution n'importe pas à la méthode et à l'explication des *idées innées*, dont il est ici question.

cessaire, et qu'elle soit autre chose que ce que les éléments la font être? Cependant le poète nous montre Ulysse se frappant la poitrine et gourmandant son cœur :

Souffre encore ceci, mon cœur! tu souffris autrefois davantage (1).

Reste cependant une objection formidable : si l'âme a existé avant le corps, si elle a successivement revêtu, si elle a usé plusieurs organismes, qui nous dit que cette union corporelle n'est pas une maladie qui doit se terminer au néant? qui nous dit qu'à la suite d'une décadence continuelle et d'un abaissement prolongé l'âme ne doit pas à la fin périr avec quelqu'un de ces corps dans lesquels elle est comme ensevelie? Il faut donc chercher la nature de l'âme en soi (2).

II. La propriété essentielle de l'âme, celle qui répond à l'idée que tous les hommes se font, c'est qu'elle est le principe de la vie et du mouvement dans le corps. Une essence vivante est celle qui se meut d'elle-même. Il faut donc définir l'âme : *un mouvement qui a la puissance de se produire lui-même*. Mais de tous les genres de mouvement que nous pouvons considérer, celui de l'essence automotrice est nécessairement le premier; il faut donc que l'âme ait existé avant le corps, et que la pensée, l'opinion, la volonté soient antérieures aux dimensions et à la force des corps (3). Si donc enfin la vie est essentielle à l'âme, il n'est pas possible que la mort, contraire de la vie, puisse jamais trouver place en elle. L'âme apporte la vie, la vie exclut la mort; l'âme est immortelle (4).

Puisque l'âme habite en tout ce qui se meut et gouverne tous les mouvements, il faut aussi qu'elle régisse le ciel. Or, on peut supposer deux âmes, *celle qui fait le bien et celle qui fait le contraire du bien*. Suivant que l'âme divine, dont les mouvements propres

(1) Homère, *Odyssée*, xx, 18.
(2) Platon, *Phédon*, p. 250-255 et 263-273.
(3) Id., *Lois*, x, p. 233-243. — Le dialogue des *Lois*, dernier ouvrage de Platon, achevé, mais demeuré peut-être imparfait, fut publié par Philippe d'Oponte, son disciple (Diogène, *Vie de Platon*). Son authenticité a été contestée sans raisons suffisantes. Aristote le cite souvent, et l'ouvrage tel que nous le possédons répond à ses citations. V., pour les *Lois*, plus bas, § III.
(4) Id., *Phédon*, p. 295-299. Cf. *Phèdre*, p. 47.

produisent les mouvements des corps et les qualités qui en résultent, prendra conseil de l'intelligence ou de la folie, le gouvernement du monde sera sage ou absurde. C'est donc la sagesse qui règne, puisque « la marche et les révolutions du ciel et de tous les » corps qu'il contient sont d'une nature semblable à la marche et » aux révolutions de l'intelligence qui raisonne, et que la plus » parfaite conformité se rencontre en leurs développements. » En effet, parmi tous les mouvements que nous pouvons imaginer, s'il en est qui se produisent sans ordre, sans règle et sans donner lieu à des rapports constants, ceux-là sont les mouvements de la folie ; mais, au contraire, le mouvement du ciel, circulaire, uniforme et soumis à d'invariables relations, est tout à fait semblable à cet autre mouvement circulaire que l'intelligence exécute sur elle-même, autour d'elle-même, dans le même ordre et suivant les mêmes lois. Soit que l'âme, cause des mouvements du soleil, meuve son corps de feu par une impulsion intérieure ou extérieure, soit que dégagée de tous liens elle le dirige de loin par d'admirables pouvoirs, il n'en est pas moins vrai que tout homme doit regarder cette âme comme une divinité. Mais les âmes des autres astres et toutes celles qui président à des mouvements constants dans la nature sont aussi des divinités, et l'*univers est plein de dieux* (1).

Il est des hommes qui reconnaissent l'existence des dieux et qui les honorent, mus sans doute par la parenté qu'ils ont avec eux. Mais bientôt le bonheur apparent des méchants ici-bas et le succès du crime les portent à penser que ces dieux excellents ignorent les affaires humaines ou les méprisent : cependant, chargés du gouvernement de l'univers, ni paresse, ni négligence, aucun de nos vices ne peut entrer en leur âme ; les plus petites choses réclament d'eux autant de soins que les grandes ; tout-puissants,

(1) Platon, *Lois*, x, pag. 243-251. — Nous verrons plus loin comment Platon ramène l'essence divine à l'unité. Les dieux dont il parle ici sont les *démons* créés et immortels qui dirigent le monde. La supposition de deux âmes, l'une bonne, l'autre, *au contraire*, n'est qu'un point de départ pour la discussion ; car le dualisme existe en tout cas dans l'intelligence. Reste à savoir si ces deux termes ont la même nécessité essentielle, ce que nous verrons plus tard n'être pas. Grou a donc eu tort de passer condamnation sur ce mot de Platon, p. 270 de sa traduction des *Lois*, Amsterdam, 1769.

tout connaissants, maîtres des hommes, enfin, ils embrassent dans leur pensée l'ensemble du monde avec tous ses détails ; ils n'ignorent, ni n'oublient, ni ne dédaignent. Mais un grand artiste, un habile médecin dirigent toutes leurs opérations à la perfection du tout ; ils ordonnent la partie pour l'ensemble et non l'ensemble pour la partie. Nous murmurons contre l'ordre du monde faute de savoir comment notre bien propre se rapporte à la fois à nous-mêmes et au tout, suivant les lois de l'existence universelle (1).

Il est d'autres hommes encore qui reconnaissent l'existence des dieux et leur providence, mais qui croient les pouvoir gagner par des sacrifices ou fléchir par des prières. S'il est impie cependant de méconnaître les dieux et leur saint gouvernement, il ne l'est pas moins de les traiter comme des maîtres mobiles, capricieux, injustes. Le méchant attribue à la sagesse des juges suprêmes ce que nous n'osons penser de la médiocre vertu des juges de la terre (2) ; bas flatteur des puissants, il soupçonne de prévarication et d'infidélité ces chiens célestes, gardiens du troupeau humain, qui nous secourent incessamment dans la guerre immortelle du bien contre le mal, contre cette somme de maux qui surpasse la somme des biens et remplit l'univers avec elle ; ces génies, ces démons nos maîtres, nous sauvent par les vertus qui sont en eux et dont la terre ne connaît que de faibles vestiges (3). Préférons donc, si nous prions les dieux, préférons à tous les pompeux sacrifices d'Athènes, la prière des Lacédémoniens qui demandent que *les biens* leur soient accordés avec *le beau*, ou bien disons encore : « Roi Jupiter, donne-nous les biens, soit que nous les demandions ou que » nous ne les demandions pas ; éloigne de nous les maux, quand » même nous te les demanderions. » La prière positive et dans

(1) Platon, *Lois*, x, 252-263.

(2) Id., ibid., x, p. 270-272.

(3) Id., ibid., x, p. 269. On doit reconnaître ici une sorte de théorie de la *grâce divine* regardée comme communiquée aux hommes par l'action des *anges gardiens*. Quant aux mauvais génies, les *démons* du christianisme, que des pères de l'Église et des alexandrins ont vus dans ce passage, nous ne pouvons les y trouver. Les *biens* y sont personnalisés, il est vrai, mais non les *maux*, et nous verrons plus bas que l'origine du mal par la liberté des âmes rend cette personnalisation inutile.

des cas déterminés ne peut que nous être nuisible si nous ignorons la vraie science, qui est la science des vrais biens (1).

Mais comment accorder l'existence du mal et de l'injustice avec l'excellence d'un monde que régit la divine providence? Le roi de l'univers donne à chacun suivant ses mérites, et à chaque âme la place que sa perfection lui assigne. Son œuvre consiste à disposer l'ordre selon les événements, et à *ranger les dés dans les cases qui leur conviennent*. Doués d'une âme et d'un corps qui sont des essences, non sans doute éternelles, mais immortelles comme la génération même des êtres animés, nous avons dans notre âme le principe de nos opérations, et ces opérations sont mélangées de vice et de vertu. La distribution des places des âmes est telle *que le bien ait toujours le dessus, et le mal toujours le dessous dans l'univers* (2), et que chacune d'elles soit classée en raison de ses qualités distinctives. Mais ce roi du monde a » laissé à la disposition de nos volontés les causes des qualités » de chacun de nous, car chaque homme est ordinairement tel que » le comportent ses désirs et la nature de son âme (3). » A leur première naissance toutes les âmes furent égales, afin que nulle d'entre elles n'eût à se plaindre de son auteur ; soumises aux sen-

(1) Le *deuxième Alcibiade*, qui nous offre cette théorie de la prière, n'est apparemment pas de Platon. On l'attribua dans l'antiquité à Xénophon (Athénée, *Deipnosoph.*, V, p. 220, et XI, p. 506), et à Eschine, disciple de Socrate et auteur de quelques autres dialogues. Mais la thèse principale est certainement platonicienne. Cf. *Eutyphron*.

(2) On a trouvé singulier que Platon, après avoir assigné au bien la première place dans le monde et rejeté le mal dans la dernière, ait affirmé quelques pages plus loin que la somme des maux, suivant sa théorie même, surpassait la somme des biens dans l'univers. Mais la contradiction, relevée ici par M. Cousin, qui ne va pas à moins qu'à parler des Persans et de leur dualisme (Cousin, *Notes sur le Ier volume des Lois*, p. 244), s'efface à la moindre étude et quand on prend chaque chose en son sens et à sa place. V. ci-dessous la doctrine de la métempsycose.

(3) Platon, *Lois*, X, p. 264 et 265. — Ce passage est le plus explicite que nous sachions sur le libre arbitre et sur le don qui en a été fait à l'homme. Grou et M. Cousin, à son exemple, ont arrangé et complété à leur guise la seconde partie de la phrase, qui, suivant les termes actuels d'une question si controversée, semble établir toute autre chose que la première. Il n'en est que plus intéressant cependant de voir Platon confondre ainsi la *volonté*, les *désirs* et la *nature* de l'âme, et la rendre responsable à la fois de toutes ces choses qui sont en effet plus intimement liées qu'on ne croit. L'instinct de la liberté humaine paraît ici dans toute sa force avant que cette liberté ait un nom en philosophie et que la science en ait fait une question.

sations et aux passions que les changements de la matière devaient apporter à leurs corps, la justice et l'injustice consistèrent pour elles à dompter leurs impressions ou à leur obéir. Elles ne tardèrent pas à tomber, et dès lors elles durent revêtir, suivant leur état acquis, les corps de divers animaux (1). Le mal existe ainsi dans le monde, et il est impossible qu'il soit détruit, car il faut que quelque chose soit opposé au bien. Les maux ne peuvent séjourner parmi les dieux; il est donc nécessaire qu'ils circulent sur cette terre et autour de notre nature mortelle. Aussi devons-nous faire tous nos efforts pour fuir au plus vite de ce séjour dans l'autre. Cette fuite est la ressemblance avec Dieu autant qu'il dépend de nous, et on ressemble à Dieu par la justice, par la sainteté, par la sagesse. Dieu n'est injuste en rien ni jamais. Deux modèles sont proposés à l'homme, l'un *divin et bienheureux*, l'autre *sans Dieu et misérable*: c'est ce dernier qu'imitent ici-bas les *tyrans* et les *mercenaires*, tous ceux qui déjà portent ainsi de leur injustice une peine que l'excès de leur folie les empêche de sentir (2).

III. Nous sommes remontés aux dieux par la nature en cherchant l'origine du mouvement et l'essence de l'âme. Mais l'âme n'est pas seulement la cause première du mouvement; l'âme pense, et par les idées il nous est donné d'atteindre encore plus sûrement à la notion de l'être divin.

L'idée du bien est la plus importante des idées; c'est d'elle que toutes les autres tiennent leur utilité. Ceux même qui pour le beau, pour le juste ou pour le vrai s'en tiennent aux apparences, quand il s'agit du bien, aspirent au réel. Mais qu'est-ce que le bien? On nous dit que le bien est la volupté; cela ne peut être, car chacun reconnaît de bonnes et de mauvaises voluptés; on nous dit encore que le bien n'est que la connaissance: mais quelle connaissance? Il faut en venir à répondre: La connaissance du bien. Nous n'essaierons pas de faire connaître le bien en soi, ce serait trop

(1) Platon, *Timée*, p. 138-142.

(2) Id., *Théétète*, p. 123-136. — L'origine du mal exposée dans le *Timée* est, nous le savons, frappée d'incertitude par la déclaration plusieurs fois répétée de l'interlocuteur principal qui ne prétend enseigner que le *vraisemblable* ou le probable; mais outre que ce vraisemblable tient une grande place dans les dialogues de Platon, le passage du *Théétète* vient nous apprendre que, toute théologie à part, le philosophe regardait le mal comme un attribut nécessaire du monde, quelque origine physique qu'on lui veuille supposer.

difficile. Nous indiquerons seulement une production du bien toute semblable au bien : nous ferons connaître le fils au lieu du père. Parmi les organes de nos sens la vision présente une propriété singulière qui peut ici nous servir de symbole. Outre le *vu* et le *voyant*, outre l'objet et l'œil, il faut, pour que la vision se produise, une troisième essence, la lumière donnée par le soleil. La faculté qu'il a de voir, l'œil la possède comme une émanation dont le soleil est la source; et le soleil, qui n'est pas la vue, mais qui en est le principe, est aperçu par elle. Or, le soleil, qui est le fils, a la plus grande analogie avec le bien, qui est le père. Ce que le bien est dans l'intelligible par rapport à l'intelligence et à ses objets, le soleil l'est dans le visible par rapport à la vue et à ses objets. Lorsque l'âme a fixé ses regards sur ce que l'être et la vérité éclairent, elle comprend, elle connaît, elle a l'intelligence; lorsqu'elle a plongé la vue dans les ténèbres de la génération et de la mort, elle se trouble, et, réduite à l'opinion, elle varie sans cesse. Elle paraît sans intelligence. Le principe de la science et de la vérité, qui donne à l'âme la faculté de connaître et qui répand la lumière du vrai sur les objets de la connaissance, c'est l'idée du bien. La lumière et la vue ne sont pas le soleil; de même la science et la vérité ne sont pas le bien : le bien les produit et il est plus beau qu'elles. Et, comme le soleil donne aux choses visibles l'accroissement, la nourriture et la vie, sans être la vie lui-même, ainsi le bien donne aux choses intelligibles et l'intelligible, et l'être, et l'essence, quoiqu'il ne soit pas essence lui-même et qu'il la surpasse en puissance et en dignité (1).

Dieu est le créateur par nature des idées ou essences qui n'ont été conçues d'après aucun modèle, dont chacune existe unique en son espèce, et qui servent de types à la production de toutes les choses sensibles, de modèles à tous les artisans et à tous les imitateurs (2). Dieu est intelligent et vivant : le mou-

(1) Platon, *République*, VI, p. 47-57. — Ou cet admirable passage est à rejeter, ou il faut y lire que Dieu, identique au bien lui-même, est le créateur et le soutien de tout être et de toute vérité; que les idées et les essences ne sont que par lui, et qu'ainsi il les surpasse. La cause des autres essences, la puissance et la beauté absolue, ne peut être nommée une essence; elle est ineffable. *Grand Apollon, voilà du merveilleux!* s'écrie Glaucon. — *Mais aussi*, reprend Socrate, *pourquoi me forcer à dire ma pensée?* Puis le discours s'abaisse.

(2) Id., ibid., X, p. 238-240. Ce passage et le précédent s'appuient mutuelle-

vement, la vie, l'âme, l'intelligence, l'auguste et sainte intelligence, sont ses attributs; en lui la multiplicité et le mouvement, l'unité et l'immobilité s'unissent et se concilient (1). Enfin, le monde étant régi par une intelligence, le fini, l'infini, le mélange de l'un et de l'autre et la cause qui l'opère étant les quatre grands principes qui concourent à sa formation, en Dieu, en Jupiter, conçu comme cause, il faut qu'il y ait une âme royale, une intelligence royale, et l'intelligence est de la même nature que la cause de toutes choses (2). Ainsi, Dieu, cause première, absolue, ineffable des idées, qui sont les objets essentiels de l'intelligence; Dieu intelligent, c'est-à-dire éternellement appliqué à la contemplation des idées, essences immobiles, sans doute, mais diverses et variées; Dieu, enfin, cause encore, mais cause du monde, telle est dans sa complète extension la nature divine (3).

Il est deux choses qu'il faut distinguer : l'une qui est toujours, et qui ne s'engendre pas; l'autre qui s'engendre toujours et qui n'est jamais. L'une est immuable, intelligible; l'autre, qui devient, meurt et n'est pas, est sensible et opinable. Tout ce qui s'engendre a une cause. Si l'ouvrier copie ce qui est immuable, il en reproduit la force et l'idée; il engendre le beau. Le contraire aurait lieu si l'ouvrier prenait modèle sur ce qui passe. Le monde est né, puisqu'il est sensible ; mais il est difficile de découvrir sa cause et son père et, une fois trouvés, de les faire connaître à tous. Le monde est beau certainement entre toutes les choses qui sont nées; sa cause est la meilleure des causes : c'est donc le modèle éternel et non le

ment et se corroborent. — Grou fait remarquer que Platon oppose le φυτουργός, créateur par nature, au δημιουργός, créateur par art, artisan; et cette opposition nous fait même sentir encore quelle réalité Platon confère à la nature divine en tant que cause des idées.

(1) Platon, *Sophiste*, p. 261-263.

(2) Id., *Philèbe*, p. 340-348.

(3) On reconnaît sans peine la différence de cette trinité à laquelle on peut réduire la théologie de Platon, la *puissance*, les *idées*, la *cause du monde*, et qui paraît sous diverses formes dans le néoplatonisme des alexandrins, et de la *trinité* chrétienne, le *Père*, le *Verbe*, l'*Esprit saint*, telle au moins que l'Église l'a définitivement constituée. Les *idées* sont bien le Verbe, *genitum, non factum;* mais elles ne sont pas identifiées à une seule personne consubstantielle au Père. La cause du monde n'est pas non plus le *Saint-Esprit;* mais il est visible que la doctrine chrétienne du Verbe n'est qu'une transformation des idées éternelles du philosophe grec. Aristote et les stoïciens contribuèrent à cette heureuse transformation.

modèle passager que l'ouvrier a pris pour en tirer copie. Mais dès que le monde est une copie, dès qu'il n'est pas un être original et constant, la parole et la pensée ne peuvent exprimer sa formation d'une manière exacte et nécessaire; nous ne pouvons l'aborder que par l'opinion, la connaître que comme vraisemblable (1).

Recherchons donc la vraisemblance; expliquons d'après elle la création de l'univers et sa nature. D'abord pourquoi l'univers a-t-il été fait? L'auteur était bon, exempt d'envie; il a voulu que toutes choses devinssent autant que possible semblables à lui. Il a donc mis l'ordre et la beauté dans l'agitation désordonnée des choses sensibles; mais le plus beau c'est ce qui est intelligent: il n'y a pas d'intelligence sans âme; l'auteur mit donc une âme dans le corps du monde, qui devint de la sorte un animal intelligent par la providence divine. Il en fit un animal composé de tous les autres animaux visibles, et imité de l'être dont tous les êtres intelligibles sont des parties; un animal unique ainsi que son modèle, puisque, s'ils étaient doubles, un animal supérieur, un modèle supérieur les envelopperait tous deux (2); un être enfin sphérique, animé, solitaire, se suffisant à lui-même, se connaissant et s'aimant, un Dieu bienheureux (3).

IV. L'âme du monde fut toutefois créée avant le corps, afin qu'elle lui commandât, plus ancienne et par sa naissance et par sa vertu (4). Voici comment Dieu la composa: de *l'essence immuable indivisible* et de *l'essence divisible qui naît continuellement dans les corps* il fit une troisième essence, idée intermédiaire entre les deux autres et de la nature du *même* et de *l'autre* à la fois. Puis,

(1) Platon, *Timée*, p. 116-119. — Ces mots : *Il est difficile de découvrir*, etc., ont été pris quelquefois dans un sens mystique et comme contenant une allusion à une doctrine qu'il faut cacher; mais la suite et l'ensemble du passage permettent, comme on voit, de leur donner un sens bien plus naturel. — C'est parce que Platon relègue ainsi la théorie du monde et une partie de sa théologie dans le vraisemblable, et n'accorde de certitude absolue qu'à la dialectique, qu'Aristote a pu lui reprocher de n'accorder aucune place dans la *vraie science* à la *cause efficiente* et à la *cause finale*.

(2) Id., ibid., p. 119-121.

(3) Id., ibid., p. 125.

(4) Il s'agit ici du corps organisé du monde et non de la *matière* dont ce corps fut formé.

mêlant et réduisant en une seule idée ces trois essences, de sorte que l'*autre* et le *même* demeurassent unis par violence, il obtint l'essence de l'âme (1). Alors Dieu divisa cette âme : il en tira sept parties telles que, la première étant représentée par l'unité, les six autres le fussent par les nombres 2, 3, 4, 9, 8 et 27. Ensuite dans ces deux progressions 1, 2, 4, 8, et 1, 3, 9, 27, il inséra des moyens qui furent autant de parties à tirer de l'essence de l'âme, et il prit au lieu de la progression des doubles celle-ci : $1, \frac{9}{8}, \frac{81}{64}, \frac{4}{3}, \frac{3}{2}, \frac{27}{16}, \frac{243}{128}, 2, \frac{9}{4}, \frac{81}{32}, \frac{8}{3}, 3, \frac{27}{8}, \frac{243}{64}, 4, \frac{9}{2}, \frac{81}{16}, \frac{16}{3}, 6, \frac{27}{4}, \frac{243}{32}, 8$, et au lieu de la *progression des triples* celle-ci : $1, \frac{3}{2}, 2, 3, \frac{9}{2}, 6, 9, \frac{27}{2}, 18, 27$, dont il retrancha ceux qui sont déjà contenus dans la première (2). Quand ce mélange fut ainsi divisé, Dieu le scinda en deux dans toute sa longueur et, croisant les deux parties l'une sur l'autre, il arrondit en cercle chacune d'elles, l'une intérieure, l'autre extérieure. Le cercle extérieur fut nommé de la nature du *même*, et le cercle intérieur de la nature de l'*autre*. Le premier, doué d'un mouvement uniforme sur lui-même, tournant de gauche à droite, demeurant un et indivisible, eut le pouvoir sur le second. Celui-ci, au contraire, tournant de droite à gauche, fut divisé en six autres cercles inégaux, dont les mouvements furent divers et néanmoins soumis à la mesure. Tous ces cercles ainsi contenus les uns dans les autres, et, en tout, au nom-

(1) En d'autres termes, l'âme du monde est une idée qui participe des idées du *même* ou de l'*un*, de l'*autre* ou du *multiple*, et d'une troisième idée, produit antérieur des deux premières. Ce mélange, cette participation sont l'œuvre de la cause. Platon représente ainsi, d'une manière physique et comme une *genèse*, les résultats de sa dialectique. — M. Cousin a traduit ce passage en s'écartant à la fois du sens grammatical et de la doctrine de Platon (t. XII, p. 126) : Chalcidius, Cicéron et Plutarque pouvaient cependant le guider. M. Th.-H. Martin a établi le vrai sens (*Etudes sur le Timée*, I, p. 369); seulement il a cru, à tort selon nous, que les idées sont absentes du monde et même des âmes, où il ne voit que leurs images. De là grande confusion. Nous prions qu'on se rapporte à notre chapitre de la dialectique de Platon.

(2) Voyez, pour tous les détails très-clairement exposés de la composition de l'âme et de l'insertion des moyens, les *Etudes sur le Timée*, note 23e, t. I, p. 383. — Le traité apocryphe de Timée, *de Anima mundi*, réunit, à l'aide d'une nouvelle insertion de moyens, la partie conservée de la *progression des triples à la progression des doubles*; on a alors trente-six termes en tout, et le dernier est le nombre 32. — Cette division de l'âme est semblable à l'échelle musicale de Platon; elle représente donc, en général, l'ordre ou l'*harmonie* dans la multiplicité de l'âme. Les commentateurs se sont livrés de tout temps à des divagations sans nombre sur ce sujet.

bre de sept, eurent entre eux des relations marquées par les deux progressions 1, 2, 4, 8 et 1, 3, 9, 27 (1). C'est alors que le monde des corps fut construit dans l'âme par l'ouvrier, et que, doués du même centre, l'âme et le corps commencèrent divinement une vie sage pour toute la suite des temps. Là se produisirent les révolutions visibles du ciel ; ici, faite d'*essence* (2), et d'*autre* et de *même*, divisée suivant l'ordre et tournant sur soi, l'âme obtint, par le mouvement régulier et complet du *même*, l'intelligence et la science, et, par le mouvement complet et régulier de l'*autre*, la vraie croyance et l'opinion vraie des choses sensibles : successivement présente aux objets durant sa rotation, elle reconnut l'essence indivisible et la divisible et ses divers accidents ; et une parole sans voix déclara la vérité au sein de l'être qui se meut soi-même (3).

Nous avons distingué deux espèces d'êtres : les modèles intelligibles et leurs copies sensibles ; mais il faut qu'une troisième essence serve de réceptacle à toutes les choses engendrées. Les éléments naturels se transforment les uns dans les autres, toutes les qualités sont instables ; il ne faut donc voir rien de plus en eux que des apparences produites en un *sujet* unique. On peut dire ainsi qu'il existe trois sortes d'êtres, le père qui fait, la mère qui reçoit, le fils, nature intermédiaire et produite. Cette mère sans forme, et propre à les recevoir toutes, n'est rien en soi ; elle n'existe qu'en tant que sujet d'un accident déterminé. Cette nourrice de la génération c'est le *lieu éternel*, l'*espace*, le *théâtre* des choses que nous apercevons comme en songe. Avant la création elle recevait sans ordre les formes des éléments : les corps se choquaient, mais

(1) Ici les symboles géométriques remplacent tout à coup les symboles arithmétiques. Après la composition de l'âme, il s'agit de son mouvement sur elle-même, qui constitue la pensée. Ce mouvement est conforme au système astronomique de l'univers, comme la division numérique est conforme au système musical. Les deux cercles principaux représentent, comme l'indiquent tous les détails donnés par le texte, l'un l'équateur (*même*, mouvement des fixes), l'autre l'écliptique, qui comprend les six cercles planétaires (V. *Études sur le Timée*, notes 24, sqq., t. II). Enfin, le système arithmétique et le système astronomique sont régis par les mêmes nombres ; ce sont ceux que donnent les deux progressions.

(2) L'*essence*, nommée plus haut *troisième essence*, est le mélange réel, existant, du *même* et de l'*autre*, qui, uni de nouveau au *même* et à l'*autre*, compose la nature de l'âme.

(3) Platon, *Timée*, p. 125-129.

ils tendaient à s'unir entre semblables au même lieu, de sorte que l'eau, l'air, la terre et le feu sensibles étaient déjà démêlés lorsque l'ouvrier apporta dans le monde les idées et les nombres (1), et que l'*intelligence* vint s'unir à la *nécessité* pour régler l'univers (2).

Tout corps est profond; tout ce qui est profond est terminé par des plans (3); toute base plane est triangulaire ou composée de triangles (4); tout triangle, enfin, est rectangle ou se divise en deux rectangles. Parmi les triangles rectangles, l'isocèle et surtout le scalène dont l'hypoténuse est double du petit côté, occupent le premier rang. Ce dernier est l'élément dont se composent trois corps réguliers : le tétraèdre, l'octaèdre et l'icosaèdre, dont les faces se forment de triangles équilatéraux, réductibles chacun à six triangles rectangles, scalènes, qui jouissent de la propriété indiquée. Un quatrième corps régulier, le cube, se réduit à des triangles isocèles rectangles, qui sont ses éléments (5). Cela posé, l'ouvrier qui voulut assujettir les corps à la forme et

(1) Platon, *Timée*, 151-161; Cf. Aristote, *Physique*, IV, 2.

(2) Id., ibid., p. 150.

(3) Entendez : *peut être conçu comme terminé par des plans*. Platon se place au milieu de l'étendue, et là il attribue aux corps que l'intelligence a construits les limites mathématiques les plus simples et les plus belles qu'il puisse concevoir. M. Th. H. Martin (note 66, t. II) ne semble pas avoir compris cette idée.

(4) De même que ci-dessus, il faut supposer aux plans les plus belles limites, les limites rectilignes.

(5) On conçoit sans difficulté que les surfaces polyédriques se décomposent comme l'indique Platon. Mais la décomposition des solides ou volumes, nécessaire à la transformation des éléments, dont il va être question, présente une autre difficulté. M. Th. H. Martin réfute fort bien M. Cousin et M. Stalbaum, garant de M. Cousin, qui regardent les éléments de Platon comme de petits solides. Dans cette idée, la décomposition des polyèdres serait inexplicable; mais, à son tour, M. Th. H. Martin prend les corps réguliers de Platon pour des surfaces. Cette opinion rend le système tout aussi chimérique que la précédente; elle chasse les solides du monde afin de les mieux expliquer. De plus, la doctrine du *plein* de Platon et les témoignages répétés d'Aristote la réduisent à l'absurde. Quelle est donc la difficulté qui pousse le commentateur à cette extrémité? C'est qu'il ne peut expliquer comment les solides se composent de surfaces, et les polyèdres de triangles. Pour nous, nous remarquerons que cette théorie, qui n'est pas particulière à Platon (c'est par elle que Cavalieri a donné naissance à la géométrie de l'infini chez les modernes), lui est formellement attribuée par Aristote, qui la combat, ainsi que l'indivisibilité des éléments. Platon va bien plus loin, puisque, à l'exemple des pythagoriciens, il réduit au nombre tout ce qu'il y a de réel dans la figure (*Timée*, p. 161 et 162). Le contenu, le plein est un infini composé d'une infinité d'éléments finis, triangulaires.

au nombre donna la forme cubique à la terre à raison de sa stabilité ; seule entre les éléments elle ne peut se transformer dans les autres, parce que le triangle élémentaire qui la compose n'est pas de même nature que ceux qui composent les autres éléments. A ceux-ci il donna les trois autres formes : au feu, la plus mobile de tous, la pyramidale ; l'octaédrique à l'air ; l'icosaédrique à l'eau ; et ces trois éléments peuvent se changer les uns dans les autres, comme tous composés d'éléments scalènes rectangles, tandis qu'aucun d'entre eux ne peut se transformer en terre. Il restait un cinquième, corps régulier, mais qui n'était pas réductible aux mêmes éléments que les quatre premiers : Dieu le fit servir à tracer le plan du monde (1).

Rien n'est visible sans le feu, rien n'est solide et tangible sans la terre; Dieu composa donc d'abord de terre et de feu le corps de l'univers. Mais entre ces deux éléments il fallait un lien. Entre deux solides, l'insertion d'un seul moyen n'était pas possible comme elle l'eût été entre deux surfaces (2) ; Dieu en inséra deux, l'air entre le feu et l'eau, l'eau entre l'air et la terre : de là la situation respective des éléments et l'harmonie du monde. Toutes les parties des éléments furent employées pour que le corps tout entier demeurât exempt d'altération. Enfin, la forme la plus convenable à l'animal qui réunit en lui tous les animaux lui fut donnée : c'est la forme qui réunit toutes les formes, c'est la forme sphérique, entre toutes la plus semblable à elle-même. Les organes étaient d'ailleurs inutiles au monde, n'y ayant rien en dehors de lui. Sa surface fut donc polie ; mais un mouvement lui fut donné, un mouvement propre à sa forme et convenable à l'esprit et à l'intelligence ; et ainsi fut accompli le divin univers (3).

V. Lorsque le monde, cette image des dieux éternels, commença à se mouvoir, à vivre et à penser aux yeux du père qui l'avait engendré (4), celui-ci admira son œuvre et se réjouit, et

(1) Platon, *Timée*, p. 161-165. On a donné beaucoup de raisons, quelques-unes fausses, pour expliquer comment le dodécaèdre est l'image du monde (*Études sur le Timée*, note 69).

(2) Il s'agit, en effet, de moyens nombres rationnels premiers (*Études*, note 20).

(3) Platon, *Timée*, p. 121-125.

(4) Ces *dieux éternels* sont évidemment les idées, les pures essences. — On a vu quelquefois dans ce passage une *trinité* composée des *idées*, de l'*âme du*

la voulut rendre plus semblable encore à son modèle. Ne pouvant la faire éternelle, il produisit le temps, le temps, image mobile de l'éternité, éternité réglée par le nombre, et dont le ciel fut la mesure. Cette existence du temps, dont nous appliquons mal à propos les notions à l'être immuable sans passé et sans avenir, il l'attacha à l'existence du monde, où les choses sont, étaient, seront; et il fit pour cela le soleil, la lune et les cinq autres astres errants, dont les révolutions devaient fixer et maintenir les nombres du temps. Aux sept planètes il assigna les sept orbites du cercle de l'*autre*, et en même temps il les soumit à la révolution constante du cercle du *même*, par lequel elles furent toutes emportées (1).

La lune fut placée au premier cercle et au plus voisin de la terre; le soleil au second, afin qu'il éclairât l'immensité, et que, par lui, tous les êtres animés participassent à la connaissance du nombre. Lucifer (2) et l'astre sacré de Mercure vinrent ensuite et firent leurs révolutions dans le même temps que le soleil, mais mus par une force contraire, tellement que le soleil atteignit Mercure et Vénus et fut de même atteint par eux (3). Mars, Jupiter et Saturne (4) occupèrent les trois derniers cercles, et accomplirent leurs révolutions, Saturne dans le même temps que Mercure, Mars et Jupiter en une période commune, et la Lune plus vite

monde et du *Père*. Mais d'abord, pour qu'il pût être sérieusement question d'une *trina unitas*, il faudrait que l'on pût assimiler l'âme du monde avec le Dieu, qui en est l'auteur de toute éternité. C'est ce qu'ont fait les platoniciens, vrais auteurs de la Trinité dont nous parlons; mais Platon lui-même regarde le monde comme un dieu immortel et créé, non éternel. Nous avons vu ci-dessus quelle trinité on pouvait déduire de sa doctrine, encore qu'il ne l'ait jamais énoncée explicitement. — A défaut de trinité, faut-il voir une *triade* de divinités dans ce passage? Mais Platon reconnaît encore d'autres dieux, la terre et les planètes, par exemple.

(1) Les nombres donnés ci-dessus pour les cercles de l'*autre* doivent être appliqués aux distances des planètes à la terre; ainsi, la distance de la lune étant I, celles du Soleil, de Vénus, de Mercure, de Mars, de Jupiter et de Saturne sont 2, 3, 4, 8, 9 et 27.

(2) Ou Vénus, étoile du soir, étoile du matin, *Éosphoros*.

(3) Ce mouvement contraire est inconciliable avec les phénomènes le plus aisément observables des deux planètes qui ne s'éloignent que peu du soleil; mais l'hypothèse n'en appartient pas moins certainement à Platon. V. *Etudes sur le Timée*, note 32, alin. 2e, t. II.

(4) Nous suivons le mauvais usage des noms latins pour les divinités auxquelles les planètes sont consacrées. Platon, dans la *République*, liv. x, p. 285, caractérise les planètes par leurs couleurs, et il les signale, telles que nous les observons aujourd'hui.

que toutes les autres. Ainsi, les vitesses des astres furent d'autant plus grandes que leurs orbites étaient plus vastes, et tous, emportés à la fois par leur mouvement propre et par le mouvement universel du *même*, ils décrivirent en réalité des spirales dans le ciel. Ces diverses révolutions composèrent autant d'unités, mesures du temps : le jour et la nuit, le mois, l'année, les années planétaires, que tous les hommes n'observent pas, et la principale unité, la grande année, à l'expiration de laquelle toutes les positions des astres redeviennent respectivement les mêmes qu'à l'origine (1).

A ces dieux célestes, les premiers des animaux créés, doués de l'intelligence du bien, sphériques et placés dans des corps de feu, l'ouvrier donna deux mouvements ; le premier uniforme de rotation sur soi, symbole du *même;* le second en avant, composé de la révolution du même et de celle de l'*autre*, et il leur refusa tous les autres genres de mouvement (2). La terre, enfin, notre nourrice, qui s'enroule autour de l'axe par lequel notre univers est traversé, il en fit la gardienne et la productrice du jour et de la nuit. Elle est la plus ancienne des divinités de l'intérieur du ciel et la première entre toutes (3).

Revenons maintenant au corps du monde et aux quatre éléments dont il se compose et qui tous ensemble constituent son unité. Cherchons le principe du repos, du mouvement et des transformations des corps.

La masse entière de chacun des grands éléments de l'Univers est portée par le mouvement de l'être qui les contient tous en son sein vers le lieu qui lui est propre. Mais les semblables ainsi réunis demeureraient en repos, et sans un moteur le mouvement est impossible. Or, la sphère universelle qui comprend tous les genres et qui, en vertu de sa forme, se concentre et se resserre en

(1) Platon, *Timée*, p. 129-134; et *République*, X, p. 285. Dans ce dernier passage il n'est pas question du mouvement contraire de Mercure et de Vénus.

(2) Platon avait imaginé une division très-rationnelle des mouvements locaux, en six directions opposées deux à deux.

(3) Platon, *Timée*, p. 135. Platon nomme la terre *gardienne* et *productrice* du jour et de la nuit, parce que son immobilité la rend telle. Si elle eût participé au mouvement de la sphère des fixes, ce mouvement nous fût demeuré inconnu. Il est prouvé surabondamment que Platon, dans ses ouvrages, suppose la terre immobile au centre du monde.

elle-même, ne permet pas qu'aucune place demeure vide dans le monde. Il faut donc que les parties les plus subtiles des éléments se glissent entre les plus grossières et viennent occuper les vides qui subsisteraient sans elles. Ainsi le mouvement général de condensation oblige les parties pyramidales, très-ténues et très-déliées du feu à passer par les moindres places, et les parties des autres éléments de passer par les autres suivant l'ordre de leur acuïté. Les plus subtiles éléments brisent alors et dissolvent les autres; les triangles élémentaires se choquent, se mêlent et se séparent. Mais tandis que les triangles de la terre ne se peuvent recomposer qu'en terre, ceux du fer, de l'air et de l'eau peuvent à la suite de leurs luttes, ou se retirer vers leurs propres lieux, ou se composer suivant les formes les uns des autres et tendre dès lors vers les lieux qui conviennent à leur nouvelle nature. Les triangles d'ailleurs n'ont pas été assujettis à une grandeur déterminée; mais produits grands et petits, ils ont pu dans chaque genre former des espèces et des individus sans nombre : de là vient l'infinie variété des corps, dont il faut tenir compte quand on veut discourir vraisemblablement sur la nature. La flamme qui brûle, la lumière qui éclaire et ce qui reste de chaleur dans les corps éteints constituent autant de parties du feu; de même il y a dans l'air l'éther et le brouillard; il ya dans l'eau le fluide mobile et sans résistance, et le fusible que le feu mobilise et que l'air mis à la place du feu resserre et congèle. L'or, le diamant, le fer font partie des espèces fusibles, et la rouille provient dans ce dernier, moins pur que les deux autres, des parties terreuses qui s'y trouvent contenues.

Ainsi les divers corps, le vin, l'huile, les pierres, la poix, la gomme, le miel, l'opium, s'expliquent par les combinaisons, les mouvements, les transformations des éléments; et le sage qui, laissant de côté l'étude de ce qui est éternel, veut étudier les choses nées et leurs causes vraisemblables, se procure aisément un plaisir sans remords et se ménage pour toute la vie un amusement sage et modéré (1).

(1) Platon, *Timée*, p. 166-179. On voit que ce système de physique se ramène à deux principes, l'un mécanique de pression exercée de la surface de la sphère

VI. Nous devons maintenant rechercher les causes des impressions que les objets sensibles exercent sur nous. Mais il faut d'abord parler des animaux, de l'homme et de leur création.

Dieu forma les animaux suivant quatre espèces et d'après le modèle qui préexistait dans l'animal intelligible. Ainsi naquirent les démons et tous les êtres terrestres aériens et aquatiques. Les démons, doués d'un corps de feu, formèrent, ainsi que nous l'avons vu, des chœurs de danse dans le ciel, mais nous ne pourrions en décrire ici toutes les figures. Quant aux autres démons, il faut accepter leur généalogie comme elle nous est donnée par la tradition des familles divines des hommes. Il faut, suivant l'usage, ajouter foi aux récits qui nous sont faits, même sans preuves et sans vraisemblance. Ainsi la Terre et le Ciel engendrèrent l'Océan et Téthys; ceux-ci, Cronos, Rhée et leurs frères. De Cronos et de Rhée naquirent Zeus, Héra et leurs frères que nous connaissons, ainsi que leurs descendants (1).

Lorsque tous les démons furent nés, et ceux que nous connaissons et ceux qui ne se révèlent pas toujours, celui qui a engendré tout cet univers leur dit : «Dieux qui procédez des dieux (2),

universelle dans le sens du volume pour en exclure le vide, l'autre d'attraction mutuelle des éléments semblables. De là nécessité pour les éléments les plus décomposables de se briser d'une manière indéfinie pour remplir les vides laissés par les autres. Les triangles élémentaires n'ont pas de grandeur déterminée, de sorte que le plein s'explique par l'infinité de la division, et le mouvement par les tourbillons circulaires que forment les petits triangles. Il est impossible de méconnaître les rapports intimes que soutient cette théorie avec la physique cartésienne. Platon, comme Descartes, explique les différences sensibles des objets par la figure et par le mouvement de l'*étendue*, car la *matière* de Platon n'est pas autre chose. Nous verrons bientôt que sa physiologie est aussi mécanique que l'est sa physique générale; mais il diffère profondément de Descartes, réformateur de la méthode universelle des sciences, en ce qu'il conçoit la sensation en dehors du principe pensant, et qu'il l'attribue à cette âme corporelle que Descartes remplaça par la *machine*.

(1) Pla on, *Timée*, p. 134-136.

(2) Mot à mot, *dieux des dieux*, θεοὶ θεῶν. Il nous semble qu'il faut entendre ici par θεῶν, non le dieu créateur, ou celui-ci et d'autres encore, comme l'ont fait M Cousin en traduisant *dieux issus de dieu*, et M. Th.-H. Martin en traduisant *dieux, fils de dieux;* non les hommes, comme M. Leclerc (*Pensées de Platon*) ; mais plutôt les idées, dieux éternels, sur le modèle desquelles l'ouvrier a fait les dieux immortels. Notre interprétation est celle de Proclus, réduite à ce qu'elle a de conforme à la vraie doctrine de Platon; car les dieux immortels n'existent que par leur participation aux dieux éternels supérieurs au monde, aux νόες ὑπερκόσμιοι, comme dit Proclus.

» vous dont je suis l'ouvrier et le père, vous que j'ai faits, vous êtes
» immortels parce que je le veux. Engendrés vous pourriez périr;
» mais le méchant seul se complaît à détruire une œuvre par-
» faite : vous ne mourrez point. Un lien plus fort que celui qui
» réunit vos parties vous maintiendra dans la vie; c'est ma vo-
» lonté. Mais écoutez : pour la perfection de ce monde trois es-
» pèces mortelles restent à naître. Si je les faisais moi-même,
» elles seraient dieux. Appliquez-vous donc à les former en imi-
» tant l'action par laquelle je vous ai produits. Je vous donnerai
» la partie divine et immortelle de ces êtres, afin qu'ils puissent
» s'attacher à la justice et à vous. Ajoutez à cette partie divine
» une partie mortelle. Formez des animaux, donnez-leur la
» nourriture et l'accroissement et reprenez-les à leur mort. » Il dit, et dans le même vase où il avait composé l'âme du monde il jeta les restes du premier mélange. L'essence invariable et pure y fut seulement remplacée par une autre deux et trois fois moins parfaite. Ainsi l'ouvrier forma autant d'âmes qu'il y avait d'astres, et donnant une âme à chacun d'eux afin qu'il la portât comme sur un char, il leur expliqua à toutes l'univers et ses décrets. Il les fit naître égales, mais il les soumit aux sensations et aux passions que les changements de la matière devaient amener dans les corps qui leur seraient donnés. Il voulut que la justice et l'injustice consistassent à dompter ces passions ou à leur obéir, que toute âme bien vécue revînt après la dissolution de son corps à l'astre qui lui avait été affecté, que les autres passassent d'un corps d'homme à un corps de femme, et que successivement de vie en vie elles revêtissent des formes de plus en plus imparfaites et conformes aux penchants qu'elles auraient montrés, jusqu'à ce que par la raison elles eussent fait dominer en elles le mouvement du *même* sur celui de l'*autre*, et qu'elles se fussent ainsi rendues dignes de remonter à leur condition première (1).

A l'issue de la première vie humaine des âmes, les deux sexes commencèrent à exister séparés, et les organes de la génération furent produits, car les hommes qui avaient vécu en lâches et en injustes furent vraisemblablement changés en femmes. Les oiseaux provinrent de ces hommes innocents et légers qui ne con-

(1) Id., ibid., p. 137-139.

naissent pas de meilleur juge des choses que la vue; les bêtes sauvages de tous ces paresseux, ignorants en philosophie, dont les corps se sont penchés vers la terre et développés dans leurs moins nobles parties. Le nombre des pieds mesura leur abaissement, et ceux qui rampent furent les plus bas d'entre eux. Enfin la quatrième espèce, qui vit dans l'eau, fut formée des moins intelligents des êtres, de ces âmes souillées, condamnées à respirer une eau trouble et pesante au lieu d'un air pur et léger. Et maintenant, comme autrefois, les animaux sont transformés les uns dans les autres suivant que leurs âmes acquièrent ou perdent l'intelligence (1). L'âme humaine, même plongée dans le corps d'une bête sauvage, ne perd pas le pouvoir d'animer un corps d'homme : elle a entrevu la vérité : le propre de l'homme est de comprendre l'universel, et son intelligence est le souvenir de ce que son âme a vu quand elle suivait la course divine, laissant les êtres pour l'être et contemplant les idées (2).

On peut comparer l'âme aux forces réunies d'un attelage ailé et d'un cocher. Le cocher et les coursiers des dieux sont d'une origine céleste; mais les nôtres sont d'origine et de nature bien mélangées, et nos deux coursiers ont des caractères différents. L'âme cependant plane dans l'éthérée tant qu'elle conserve ses ailes. Vient-elle à les perdre, elle s'attache à un corps solide, et ce composé se nomme vivant et mortel; car pour cet animal immortel qui a corps et âme, Dieu, nous ne faisons que le conjecturer sans en avoir la pensée rationnelle et l'idée (3). La vertu des ailes est de porter en haut vers le divin, c'est-à-dire vers le vrai, vers le beau, vers le bien. Zeus conduit le premier son char ailé; puis vient l'armée des dieux et des démons divisée en onze tribus, car Hestia seule demeure immobile au palais des immortels (4). Les dieux s'avancent légèrement, suivis des âmes qui

(1) Platon, *Timée*, p. 240-244.

(2) Id., *Phèdre*, p. 55.

(3) Il s'agit évidemment ici de l'âme du monde, dieu immortel, mais créé, que nous ne connaissons que suivant la vraisemblance ainsi que l'ordre entier des choses physiques.

(4) Zeus est ici l'âme motrice de la sphère des fixes. Les onze autres tribus sont les sept planètes, en y comprenant le soleil et les quatre éléments, dont nous connaissons l'ordre et les dispositions. Vesta est à la fois la terre et le feu, le

peuvent les suivre et qui, victorieuses de leur mauvais coursier, subissent glorieusement cette dernière épreuve.

Les dieux s'élèvent dans leur course au-dessus du ciel inférieur; ils se placent au-dessus de la voûte convexe, et tandis que le mouvement de la sphère les emporte, ils contemplent avec la pure intelligence les essences sans couleur, sans figure, impalpables; ils se pénètrent de la science de l'immobile. Les âmes qui suivent le mieux ce vol divin élèvent la tête de leur cocher au-dessus de la surface du ciel, et tandis que le char demeure au-dessous, elles participent au mouvement circulaire. D'autres s'élèvent et s'abaissent; elles entrevoient quelques essences. D'autres enfin luttent entre elles et contre le mouvement qui les entraîne; elles combattent, elles se blessent, elles s'épuisent en efforts inutiles, et, s'abaissant de plus en plus, elles finissent par se repaître de conjectures au lieu de se nourrir de vérités.

C'est une loi de l'*inévitable* que toute âme qui est parvenue à suivre les dieux et à voir quelqu'une des essences soit toujours admise à continuer ces voyages. Celle au contraire qui s'appesantit dans le vice et dans l'oubli tombe; elle anime un homme à la première génération. Il y a neuf catégories de conditions humaines qui sont distribuées aux âmes selon leurs mérites et selon les essences qu'elles ont connues. La première est celle d'un amant de la sagesse, de la beauté, des muses et de l'amour; la deuxième, celle d'un roi juste ou d'un guerrier; la troisième, celle d'un politique ou d'un économe. Viennent ensuite les trois conditions, de l'athlète ou du médecin, du devin ou de l'initié,

foyer central de l'univers. Nous suivons ici les idées de M. Th.-H. Martin (*Études sur le Timée*, notes 37 et 38, t. II), qui divise les systèmes cosmographiques des anciens en deux grandes catégories : dans l'une, et c'est ici la plus vieille doctrine, suivie par Platon, mais qui remonte aux Pélasges et qui fut transmise aux Romains, la Terre, Vesta, est regardée comme le fondement et le foyer du monde. Cete doctrine ne fut que transformée par l'opinion de la sphéricité de la terre; seulement il ne nous semble pas évident qu'elle doive être attribuée à Pythagore, dont le système propre ne nous est pas connu clairement. Dans l'autre doctrine, enseignée par Philolaüs, Vesta et le Feu demeurèrent au centre du monde; mais la Terre cessa d'être Vesta pour devenir une planète. Tous les systèmes postérieurs se rapportent aisément à ces deux premiers successivement modifiés. Pour l'astronomie de Philolaüs, nous renvoyons à notre premier volume, au chapitre des pythagoriciens. Nous avons été conduit sur plus d'un point à des opinions différentes de celles de l'auteur cité dans cette note.

du poète ou de l'artiste. Enfin les trois dernières sont celles de l'artisan ou du laboureur, du sophiste ou du démagogue, et du tyran. De mille en mille années chaque âme entreprend une nouvelle vie. Chaque vie est suivie d'un jugement, puis d'une peine ou d'une récompense, à l'issue desquels il est donné à l'âme de choisir volontairement une autre existence. Mais le philosophe quand il a cherché la vérité d'un cœur simple, et tout homme qui a brûlé pour les jeunes gens d'un amour philosophique (1) peuvent, après trois vies semblables, recouvrer leurs ailes, tandis que les autres âmes ne parviennent à ce résultat qu'après dix mille ans et dix existences (2).

VII. Dieu fit donc l'animal immortel, et les dieux firent les animaux mortels. Ils donnèrent le corps à l'âme comme un char pour la porter, et à cette âme immortelle ils ajoutèrent une âme mortelle, siége du plaisir et de la douleur, de l'audace et de la peur, de la colère, de l'espérance et de l'amour. Ils renfermèrent les deux révolutions divines de l'âme dans un corps sphérique, la tête, faite à l'imitation du corps de l'univers, et ils lui assujettirent les membres, organes de la locomotion, et le corps tout entier.

(1) Voyez plus bas la théorie platonicienne de l'amour et de la beauté et de la *délivrance* dernière des âmes.

(2) Platon, *Phèdre*, p. 47-55. Cf. le *mythe du Phédon* (*Phédon*, sub fin.), où il est question de peines *éternelles* pour les plus coupables des âmes, et où l'exemption définitive du corps et du mal est aussi promise aux philosophes. Cf. encore les *mythes du Gorgias* et *de la République* (*Gorgias*, sub fin. et *République*, sub fin.) : l'opinion des peines éternelles y est aussi exprimée. Cette opinion est du reste corrélative à celle de la béatitude éternelle. Mais ce n'est pas ici le lieu de traiter ces questions. Il est aussi parlé dans la *République* du choix *volontaire* que les âmes font des corps qu'elles doivent habiter. — Nous devons remarquer que Platon ne raconte ses mythes que comme des histoires vraisemblables ou à peu près vraies. Ils ne constituent pas pour lui une *philosophie*, mais plutôt un *essai de théologie* ou de *religion positive*, comme on dit aujourd'hui, et nous en traiterons au long dans notre *Manuel de la philosophie du moyen âge*. Ici nous avons choisi, pour le faire connaître, le *mythe du Phèdre* comme établissant le lien naturel de la doctrine des idées et de celle des métempsycoses : à ce titre il est philosophique.— Est-il nécessaire de protester, en terminant cette note, contre la singulière inintelligence des érudits allemands qui ont osé regarder le système des métempsycoses comme une ironie de Platon ? Cette idée extravagante n'a pu naître que dans un esprit absolument étranger à la pensée de Platon et pour qui ses ouvrages ne sont que des textes sans vie. Otez la métempsycose ; aussitôt la physique, la physiologie, la théologie et la haute morale de Platon disparaissent ; il ne reste que la dialectique, et le philosophe est coupé en deux.

Mais la seconde âme, siége des affections fatales, ils craignirent de la loger trop près de la première. Divisée en deux parties, ils la placèrent dans le tronc : la partie bestiale, entre le diaphragme et le nombril, et la partie virile et courageuse entre le diaphragme et le cou. Cette dernière partie, à l'aide de laquelle la raison commande aux passions et aux désirs par une noble colère, eut le cœur pour sentinelle et pour modérateur ce corps mou, le poumon, qui reçoit les liquides rafraîchissants dans ses pores et qui s'en sert pour apaiser le feu du cœur. Quant à l'autre partie de l'âme mortelle, attachée à son ratelier comme une bête féroce, elle fut voisine du foie, qui, sur les ordres de la pensée réfléchie sur sa surface polie, dut tour à tour l'adoucir ou l'épouvanter par sa douceur et par son amertume. Par compensation à ses misères la divination fut accordée à cette âme : la divination, compagne de la folie et de la maladie, et les songes, dont l'interprétation, il est vrai, ne lui appartient pas (1).

Les dieux placèrent le visage sur le devant de la tête ; et sur le visage ils placèrent les organes des facultés de l'âme : ils composèrent d'abord l'œil d'un feu doux et lumineux : le feu pur qui est en nous, s'écoulant uniformément par cet organe, rencontre au dehors la lumière du jour qui lui est semblable, et forme avec elle un tout homogène ; ce tout, modifié au contact des objets, fait parvenir à l'âme la sensation des mouvements extérieurs (2). Si la nuit survient, les rayons émis par les yeux ne rencontrent plus leurs semblables ; le flux s'arrête, la paupière se ferme, les mouvements intérieurs se calment de proche en proche et le sommeil commence. Cependant, ces mouvements persistent quelquefois, quoique affaiblis, et de là naissent les songes. L'explication des effets produits par les miroirs est aisée dans cette théorie :

(1) Id., *Timée*, p. 143, 144 et 196-203. Cette psychologie de Platon, que nous verrons confirmée dans sa morale et dans sa politique, nous donne ainsi trois âmes : la *raisonnable*, l'*irascible* et la *concupiscible*. Trois parties du corps leur correspondent, la tête, la poitrine et le ventre.

(2) On voit qu'il s'agit d'une sorte de prolongation de l'organe visuel jusqu'aux objets auxquels il s'applique en même temps que la lumière à laquelle il est incorporé. Pour cette théorie de la vision, Cf. *République*, VI, p. 53. Ce passage, quoi qu'en dise M. Cousin, est parfaitement conforme à celui-ci, parce que la lumière émise par les corps extérieurs n'est ordinairement que la lumière du jour réfléchie à leur surface.

la lumière, partie des objets, ne cesse de s'appliquer aux surfaces brillantes et polies qu'elle rencontre. Que le feu des yeux s'unisse à ce feu extérieur sur une pareille surface, et toutes les apparences connues devront se produire. La droite et la gauche des objets paraîtront à la gauche et à la droite des images, parce que les parties correspondantes des deux feux ne se rencontrent pas dans le même ordre sur le miroir que suivant le mode ordinaire de la vue (1). Des effets différents peuvent être produits par les miroirs concaves qui renvoient vers la droite de l'œil la lumière venue de la gauche de l'objet, ou vers le bas la lumière venue du haut, et réciproquement. Dans le premier cas l'objet paraît dans sa vraie position, et dans le second il paraît renversé (2). Les couleurs sont des flammes qui s'échappent des corps et viennent à la rencontre du feu des yeux : si les parties ainsi émanées des objets sont égales à celles qui émanent de l'organe, les objets nous semblent transparents. Ils nous paraissent noirs ou blancs au contraire lorsque ces premières parties tendent à rapprocher ou à écarter les autres, et le plus grand de ces écartements produit l'éblouissement. Du reste, le feu de nature ordinaire est rouge, et les autres couleurs sont toutes des mélanges dont nous ignorons les lois et que Dieu seul sait faire avec les précédentes (3).

Le son est un mouvement transmis jusqu'à l'âme au moyen de l'air par l'intermédiaire des oreilles, du cerveau et du sang. Il est grave ou aigu, suivant la lenteur ou la rapidité de ce mouvement; fort ou faible, suivant son intensité. La voix et l'ouïe nous ont été données, comme la vue, pour arriver à la connaissance de l'harmonie des mouvements, et pour régler notre âme

(1) Cette explication *physiologique* de la réflexion des miroirs suppose ce principe, ou plutôt ce fait *physique*, que l'*angle d'incidence est égal à l'angle de réflexion*. Il est aisé, d'après cela, d'expliquer la *symétrie* comme le fait Platon. Le principe en question devrait s'énoncer *platoniquement* ainsi : *les angles formés par le rayon émis de l'œil et par le rayon émis de l'objet sur la surface du miroir doivent être égaux.*

(2) Il s'agit ici, comme tous les commentateurs l'ont aperçu, d'un miroir cylindrique, dont les génératrices peuvent être horizontales ou verticales, et, au contraire, la directrice (circulaire) verticale ou horizontale, ce qui change la position des images, ainsi que le dit Platon.

(3) Platon, *Timée*, p. 143-147 et 192-195.

à l'image de cette harmonie. Le rhythme même et la mesure nous ont été enseignés afin que nous puissions imprimer plus de grâce à nos manières (1). Les impressions du goût dépendent, ainsi que les autres sensations en général, de certaines expansions ou contractions de l'organe. Suivant que les aliments sont d'une matière rugueuse ou polie, ils produisent, sur la langue et sur les veines qui vont de la langue au cœur, dans lesquelles ils pénètrent, des effets très-différents. De là l'aigre, l'amer, le salé, le doux, etc. (2). La sensation de l'odorat est plus incomplète et plus confuse que celle du goût. Nul élément n'a été disposé pour exhaler une odeur, et les veines qui servent à transmettre à l'âme cette sorte de sensations sont si petites que les corps très-divisés ou vaporisés peuvent seuls s'y introduire. Les odeurs ne se distinguent qu'en deux genres, suivant qu'elles sont agréables ou désagréables (3).

En général, la sensation se produit en nous lorsqu'un mouvement extérieur, communiqué à quelque partie de notre corps facile à mouvoir, se propage circulairement jusqu'à notre âme. Nous éprouvons une *douleur* quand ce mouvement fait en nous violence à l'organe et contrarie notre nature, un *plaisir* au contraire toutes les fois que le corps, auparavant troublé, se rétablit dans son état naturel, soit que ce trouble ait été ou non réellement perçu (4). Nous terminerons cette histoire abrégée de la sensation en dévoilant les principes des impressions les plus communément transmises des corps extérieurs à nos corps. L'action exercée par le feu sur nos organes tient à l'acuïté et à la mobilité rapide des petites pyramides qui le composent. Au contraire les éléments humides compriment et immobilisent en nous les humeurs et produisent le froid. Le dur et le mou s'attribuent aux corps suivant qu'ils font céder par leur pression les éléments de notre chair ou qu'ils leur cèdent eux-mêmes. Le rugueux et le poli dépendent de la réunion en un même corps de la dureté et de l'inégalité, ou de l'uniformité et de la densité des éléments.

(1) Platon, *Timée*, p. 191, 192 et 149.

(2) Id., ibid., p. 188-190. Le texte présente des détails que nous croyons inutile de reproduire.

(3) Id., ibid., p. 190 et 191.

(4) Id., ibid., p. 185-188. L'âme à laquelle sont transmis les mouvements est l'âme mortelle ou matérielle, siége de la sensation et localisée dans le cœur.

Les corps les plus durs sont au surplus ceux qui s'appuient sur les plus grandes bases, sur des bases quadrangulaires. Enfin, la pesanteur et la légèreté dont nous faisons si souvent l'expérience dans les corps proviennent uniquement de ce que les divers éléments, toujours pressés de se réunir à leurs semblables, résistent plus ou moins à l'impulsion qui leur est donnée, selon qu'ils sont dirigés par rapport à leur lieu naturel. Il n'y a ni haut ni bas dans l'univers; il y a seulement un centre, relativement auquel tous les points des circonférences de la sphère sont également placés. Nous appelons *pesanteur* la tendance d'un corps à se réunir à la masse dont il est séparé, et *bas*, la direction vers laquelle il est entraîné; et nous nommons *légèreté* la tendance moins forte d'un corps plus petit vers le même centre, ou d'un corps d'un autre genre vers un centre différent du premier (1).

VIII. Tout ce que nous venons d'enseigner serait vrai s'il était tout à coup déclaré tel par quelque oracle. Mais jusqu'ici nous pouvons affirmer au moins qu'il est pleinement vraisemblable (2).

L'âme gouverne ainsi tout ce qui est au ciel, sur la terre et dans la mer par des mouvements qui lui sont propres et que nous appelons volonté, attention, prévoyance, délibération, opinion, joie et tristesse, confiance et crainte, amour et aversion. Ces mouvements et tous leurs semblables sont les premières causes efficientes qui déterminent les mouvements des corps comme autant de causes secondes. Celles-ci à leur tour produisent en toutes choses l'accroissement ou la diminution, la composition ou la division, et les qualités qui en résultent, comme le chaud, le froid, la pesanteur, la légèreté, la dureté, la mollesse, le blanc, le noir, l'apre, le doux et l'amer. L'âme, qui est une divinité, appe-

(1) Id., ibid., pag. 180-185. — Nous renvoyons, pour l'anatomie et la physiologie de Platon, au chapitre spécial que nous avons consacré à cette partie des sciences. V. ci-dessous, liv. VII. — En terminant ici ce que nous pouvions dire de la physique générale et de la physiologie des sens suivant Platon, nous devons faire remarquer encore les deux grands principes de cette théorie : 1° production de tous les phénomènes par le mouvement de certains éléments définis; 2° cause première du mouvement dans l'*attraction* des éléments semblables. De ce dernier principe suit une explication de la pesanteur que la supposition de l'unité de nature de tous les éléments réduirait à l'explication des élèves de Newton. Il va sans dire que la *loi*, qui serait ici le principal, est absente.

(2) Id., ibid., p. 203.

lant à son secours la toujours divine intelligence pour la diriger dans ses mouvements, gouverne alors toutes choses avec sagesse et les conduit au bonheur (1).

Il faut comparer la situation des hommes en ce bas monde à celle de malheureux prisonniers attachés dès leur enfance au fond d'une obscure caverne et le dos tourné à la lumière. Un grand feu est allumé derrière eux, et des êtres réels qui passent entre eux et ce feu ils n'aperçoivent et ne connaissent que les ombres projetées sur le mur; de leurs voix ils n'entendent qu'un écho que les ombres semblent émettre. Telle est pour eux la vie, tel est l'univers; les plus savants d'entre eux ont spéculé sur les rapports des ombres et sur leur nature, ils savent en prédire le retour. Si quelqu'un d'entre eux, délivré de cet horrible séjour, enfin parvenu, après de longs éblouissements, à connaître la vie et le royaume du soleil, si ce captif, rentré dans la caverne, annonçait la vérité aux hommes, s'il tentait de délivrer ses frères, ceux-ci le nommeraient fou, et peut-être ils le feraient mourir. Cette caverne est notre vie; ce feu c'est notre soleil, ces ombres sont les êtres que nous connaissons, et les êtres véritables et le vrai soleil sont les idées et le bien suprême intelligible. Le captif délivré, c'est l'âme qui monte dans l'espace intelligible et qui contemple à ses dernières limites le père du beau et du bon, la cause du soleil et de la lumière dans le monde visible, de l'intelligence et de la vérité dans le monde intelligible (2).

Esclaves ici-bas, ce n'est pas à nos compagnons d'esclavage que nous devons plaire, c'est à notre commun maître (3). Doués d'un corps qui nous appartient, mais qui n'est pas nous-mêmes, c'est notre âme, et non lui, que nous devons connaître et que nous devons aimer. Tous les arts qui ont pour objet la connaissance et la culture du corps doivent nous paraître ignobles et serviles, les plaisirs méprisables, les passions funestes; il faut que nous renoncions à tout pour n'envisager plus que le sublime ob-

(1) Platon, *Lois*, x, p. 244. Ce passage, textuellement traduit, résume la *physique* de Platon mieux que l'esprit le plus systématique ne pourrait le faire aujourd'hui.

(2) Id., *République*, VII, au commencement.

(3) Id., *Phèdre*, p. 119.

jet de la pensée de notre âme immortelle (1). Mais où connaître notre âme et comment remonter à Dieu (2)?

Nous avons vu, quand nous racontions les métempsycoses et quand nous décrivions cet état de contemplation des essences par lequel est passé chacun de nous avant de descendre ici-bas, que l'amant de la sagesse et l'amant de la beauté occupaient le premier rang parmi les âmes, et qu'il leur était donné de recouvrer leurs ailes avant que le cercle entier des existences fût révolu pour eux. Nous savons que le propre de l'homme est de savoir l'universel, et que cette connaissance est en lui le ressouvenir de ce que son âme a contemplé dans son premier voyage à la suite des dieux. Il est donc juste que la pensée du philosophe ait seule des ailes, car sa mémoire est toujours, autant que possible, avec l'éternel. Il participe aux saints, aux vrais mystères, et, méprisant les choses de la terre, inspiré non pas seulement comme un devin, ou comme une prophétesse, ou comme un poète, mais de la plus noble et de la plus haute inspiration, il passe ici-bas pour un insensé (3).

L'inspiré, l'insensé aux yeux des hommes, est celui que la vue de la beauté terrestre fait ressouvenir des splendeurs de la beauté d'en haut. A ce souvenir l'amant prend des ailes, il regarde le ciel, il brûle de s'envoler. Quelquefois aussi, la mémoire obscurcie, se méconnaissant lui-même, il ignore la source de son émotion, il voit l'image sans se rappeler le modèle. Aujourd'hui nous vivons embarrassés par des organes grossiers; la beauté, la justice, la sagesse ont pour nous perdu leur éclat. Mais la beauté était toute brillante alors que, mêlés au chœur des bienheureux, nous suivions les divinités; que, jouissant encore de toutes nos

(1) Platon, *Alcibiade*, p. 112-116; et *Phédon*, p. 200-210.

(2) La dialectique donne la solution de cette question quant à la science; mais quant à la vie en ce monde, à la conduite pratique et à la règle de nos sentiments, c'est la *Théorie de l'amour et de la beauté* qui répond. C'est donc par là que nous terminerons cet exposé de la théologie de Platon.

(3) Platon, *Phèdre*, p. 54 et 55. Sur les trois autres genres d'inspiration et pour l'éloge du délire, V. ibid., p. 43, sqq. Cf. sur le même sujet *Ion*, p. 249, où Platon compare l'inspiration et son pouvoir communicatif à la chaine des attractions magnétiques. Le même dialogue, p. 250, sqq., nous offre sur l'enthousiasme poétique des Grecs, sur l'état moral des poètes et des rhapsodes et sur les vives et puissantes impressions de leurs auditeurs, des détails qui sont du plus grand intérêt pour qui voudrait étudier la nature et l'histoire des facultés extatiques. — L'*Ion* est en général reconnu pour authentique.

perfections, ignorant les maux à venir, nous admirions ces objets parfaits et simples, pleins de béatitude et de calme, qui se déroulaient à nos yeux au sein de la plus pure lumière, non moins purs nous-mêmes et libres encore de ce tombeau du corps que nous traînons avec nous comme l'huître traîne la prison qui l'enveloppe (1). Tombés en ce monde, nous avons reconnu dans son reflet, par l'organe du plus lumineux de nos sens, cette beauté que seule entre les essences il nous est encore donné d'apercevoir, parce qu'elle est à la fois la plus manifeste et la plus aimable (2). Aucune ne se présente à nos yeux aussi distinctement; mais son admirable image, si la mémoire des saints mystères est obscurcie, devient pour nous l'objet d'une infâme convoitise et d'un désir contre nature. Celui qui se rappelle, au contraire, celui-là, à la vue d'un visage presque céleste, à la vue des formes qui reproduisent l'essence de la beauté, frémit d'abord ; il vénère l'objet de son amour, il voudrait l'adorer comme un dieu. En sa présence il s'échauffe, il brûle, il se fond, et son âme, autrefois toute ailée, se ramollit et sent ses ailes germer, éclore et pousser sous l'influence d'un aliment divin. Si la beauté s'éloigne, il souffre, il ne vit plus, il oublie le monde et soi-même; il n'a plus qu'un rêve, le sommeil de l'esclave auprès du bien-aimé. Tel est l'amour :

Les mortels le nomment Ἔρως, qui a des ailes :
Mais les dieux l'appellent Πτέρως, qui a la vertu d'en donner (3).

Chacune des âmes est affectionnée au dieu qu'elle a suivi quand elle contemplait les essences, et chacune aussi veut rendre son bien-aimé semblable à elle et à ce dieu. Auprès de lui, sentant revenir ses ailes, elle doit à son tour lui en donner ; elle doit le guider vers l'amour, vers la sagesse et la vraie beauté, pour le faire remonter en même temps qu'elle au séjour divin. Com-

(1) Platon, *Phèdre*, p. 57. « Que l'on pardonne ces longueurs, ajoute Platon, au souvenir et au regret d'un bonheur qui n'est plus. Je reviens à la beauté. »

(2) « Si l'image de la sagesse ne nous était cachée, nous sentirions naître en nous pour elle d'incroyables amours. » On voit que Platon symbolise toutes les essences, ou, si l'on veut, les regarde comme des objets pour l'imagination. Cette remarque ne nous semble pas inutile pour éclaircir l'idée que ce grand théologien, que cet admirable poète se formait de la béatitude céleste.

(3) Platon attribue ces vers à Homère. Sur ce passage, V. la note de Cousin, t. VI, p. 360.

mise à la direction des deux coursiers d'un naturel si différent (1) qui tirent son char sur la terre, si elle parvient, si son bien-aimé parvient comme elle à réprimer les fureurs sensuelles du coursier le plus féroce et le plus bas, si partageant la même couche ils demeurent tous deux vainqueurs par l'intelligence et par la philosophie, ils accompliront une existence parfaite ici-bas. Sinon, ils ne quitteront pas du moins la terre sans que l'amour ait donné quelques plumes à leurs ailes et qu'il ne les ait rendus dignes de la récompense des bons. Mais celui qui n'a qu'une sagesse mortelle au lieu d'une tendresse d'amant, celui qui ne fait germer qu'une servile prudence dans l'âme du bien-aimé, celui-là doit errer avec lui pendant dix mille années sous la terre ou à sa surface (2).

L'amour n'est point un dieu, mais un de ces démons, êtres intermédiaires entre l'homme et le dieu, interprètes et entremetteurs de l'un et de l'autre, liens du tout, auteurs de l'harmonie des sphères, causes et soutiens de la divination, de la magie et du culte parmi les hommes (3).

L'amour a nécessairement un objet; un objet qui lui manque et qu'il désire. Cet objet c'est la beauté, c'est la bonté toujours belle. L'amour n'est donc ni beau, ni bon, ni heureux. Il n'est cependant ni laid ni malheureux, mais il faut qu'il existe un état intermédiaire entre le bonheur et le malheur comme il existe une opinion vraie entre la science et l'ignorance (4).

L'amour naquit de Poros et de Pénia (5) le jour même de la naissance de Vénus. Il est pauvre, défait, maigre et sans domicile; mais mâle, entreprenant et chasseur plein de ressources. Il est enchanteur et sophiste, tantôt misérable et mourant, tantôt florissant et plein de vie. Il n'est ni ignorant ni sage, il est phi-

(1) Il est aisé de voir, en se rappelant la physiologie de Platon, que le coursier noble est cette partie de l'âme mortelle qui a le courage et l'enthousiasme en partage et qui habite la poitrine; le coursier féroce, au contraire, l'autre partie qui habite le ventre. Le premier coursier sert puissamment à réprimer le second. V. ci-dessus.

(2) Platon, *Phèdre*, p. 57-72.

(3) Id. *Banquet*, p. 299.

(4) Id., ibid., p. 292-298.

(5) Du *gain* et de la *détresse*.

losophe : ni Dieu ni la bête en effet ne recherchent la sagesse ; mais l'amour la recherche, parce qu'elle lui manque et qu'elle est belle. Il faut donc distinguer celui qui aime et du beau qui est son objet et du bon qu'il veut s'approprier. Tout homme veut posséder le bien et devenir heureux, ainsi tout homme est amant; mais comme on n'appelle poète que l'inventeur de la musique et des vers, à l'exclusion de tout autre producteur, de même on n'appelle amant que l'amant de la beauté. Ce n'est pas notre moitié absente, ce n'est pas nous-mêmes que nous aimons (1). C'est en général le bien, c'est en particulier la *production dans la beauté, et selon le corps et selon l'esprit*. Tout homme est doublement fécond et veut produire. La fécondation, la génération, constituent l'immortalité de l'animal mortel, et la beauté, déesse de la conception, l'attire et la conserve. Ainsi l'amour est l'amour de l'immortalité, qui est un bien. Ce désir de la seule immortalité que les animaux puissent obtenir au milieu de la mort continuelle que le changement des parties fait subir au corps, que la modification des idées fait subir à l'intelligence, est la cause et le principe de la conservation des races. La mémoire même n'est en nous que l'illusion de l'être qui croit être encore et qui n'est plus ce qu'il était. Mais à ce désir d'immortalité de soi par la génération, il faut joindre le désir d'immortalité des actions et de la vertu. De là vient l'amour de la gloire, noble ambition qui produit les grands dévouements. Entre les hommes, ceux qui sont féconds par le corps s'adressent aux femmes et procréent des enfants; mais la fécondité de l'esprit veut produire la sagesse. L'esprit pressé par son germe s'agite, s'inquiète ; il cherche, il trouve enfin. Il rencontre une belle âme enfermée dans un beau corps; les discours s'échappent de sa bouche, il instruit son bien-aimé que désormais il ne quitte plus, et les enfants qu'il procrée avec lui sont plus beaux que les enfants des femmes. Tels sont les fils d'un Lycurgue ou d'un Solon, fils immortels qui fondent des nations pour les hommes et des temples pour les dieux (2).

(1) Platon fait ici allusion au mythe fameux de l'androgyne raconté dans le même *Banquet* par Aristophane, p. 270-280 ; et il réfute tous les systèmes qui expliquent l'amour par la tendance à la recomposition d'un tout primitif dont les sexes seraient des parties détachées.

(2) La grande raison qui fit préférer l'homme à la femme comme objet de

Ici se terminent les petits mystères de l'amour (1). Pour s'initier aux grands mystères, il faut suivre le progrès que peut faire en une âme l'amour de la beauté depuis l'homme jusqu'à Dieu. On commence par aimer la beauté dans le corps, puis les beautés sœurs de la première et la beauté en général. Ensuite on aime la beauté dans l'âme, dans les actions et dans les lois; on aime enfin la beauté de l'intelligence dans les sciences. Alors, lancés sur l'océan du beau, la science nous paraît dans toute sa plénitude, beauté éternelle, immatérielle, une, identique, invariable, parfaite, absolue. Oh! sans doute, ce qui peut donner du prix à la vie, c'est le spectacle de l'éternelle beauté! Quel ne serait pas le bonheur du mortel qui contemplerait, non plus la beauté revêtue de chairs et de couleurs humaines, et de tous ces vains agréments destinés

l'*amour platonique*, c'est que l'immatérialité de cet amour, qui est tout idéal quand il est ce qu'il doit être; c'est que le culte de la science, qui en est le moyen, et la connaissance du bon et du beau, qui en est la fin, ne permettent guère qu'il se développe qu'entre deux philosophes, l'un maître et l'autre disciple. Il est vrai que les âmes attachées à Mars, à Junon, etc., selon l'esprit du mythe, ont aussi leur amour, qui doit différer de celui des âmes philosophiques attachées à Jupiter. Mais Platon porte sur les femmes un jugement très-dur. Il les regarde comme propres à tout, et en tout comme inférieures aux hommes (*République*, v, p. 264). Ainsi quelques exceptions qu'il reconnût à cette loi (id., ibid.), Platon devait penser que le plus haut amour se rapporte nécessairement à l'homme. Il faut même avouer que la beauté virile semblait au philosophe supérieure à la beauté de la femme, puisqu'il prenait celle-là pour type (*mythe du Phèdre*, p. 59). On sait combien cette forme du goût du beau et combien l'amour des jeunes hommes étaient communs en Grèce. En Elide, en Béotie les mœurs étaient d'une extrême impureté. Les idées et les divers préjugés qui dirigent la galanterie moderne dans ce qu'on appelle *le monde* étaient jadis les mêmes à Athènes et à Lacédémone, sauf qu'ils ne se rapportaient pas aux femmes (*Banquet*, pag. 257-260). Il résulte aussi clairement des témoignages des anciens sur ce point que dans les pays où l'honneur et l'amitié dans l'amour dominaient le principe sensuel, sans toutefois l'exclure, il s'était fondé sur l'amour entre hommes une sorte de *chevalerie* qui entretenait dans les cités et dans les armées l'honneur, le courage et la probité, et qui développait dans le cœur humain les délicatesses du sentiment et toutes les nobles pensées. L'opinion du *bien-aimé* jouait dans ces relations idéales le même rôle que l'opinion de la *dame* dans la chevalerie du moyen âge; aussi les tyrans qui voulaient tarir les sources du courage proscrivaient l'*amour* en même temps que la *gymnastique* et la *philosophie* (Elien, *Hist. divers.*, III, 9, 10 et 12; Platon, *Banquet*, pag. 257; Athénée, *Deipnosoph.*, XIII, pag. 561 et 602). On attribue ordinairement la différence des mœurs des anciens et des nôtres à l'infériorité intellectuelle des femmes dans l'antiquité. Il y aurait trop à dire. V. cependant plus bas, ch. III.

(1) Cette admirable théorie de l'amour est mise par Platon dans la bouche de Socrate, qui lui-même l'attribue à Diotime, prêtresse de Mantinée, sa *préceptrice en amour*.

à périr ; mais, sous sa forme unique et face à face, la beauté divine ! Dans son amour, il n'enfanterait plus alors des images de vertus, mais des vertus réelles et vraies, parce qu'il n'aimerait que le vrai. Or c'est à celui qui enfante la véritable vertu et qui la nourrit qu'il appartient d'être chéri de Dieu. C'est à lui plus qu'à tout autre homme qu'il appartient d'être immortel.

Pour atteindre un si grand bien nous n'avons guère ici-bas d'auxiliaire plus puissant que l'amour ; il faut honorer et bénir l'amour et la beauté (1).

§ II.

DOCTRINE PHYSIQUE ET THÉOLOGIQUE D'ARISTOTE.

I. Aristote divise la science théorétique en trois genres principaux suivant la nature de l'objet qu'elle poursuit et dont elle cherche les causes et les principes. La première et la plus élevée de ces sciences est celle de l'être en tant qu'être, de l'être insensible et immobile, premier principe et première cause : c'est la théologie. Les deux autres sont la science mathématique, dont les objets, dénués d'ailleurs d'une vraie réalité, sont immobiles, mais sensibles ; et la physique, qui a trait aux êtres sensibles et mobiles, à ceux qui ont en eux-mêmes le principe du mouvement (2). Ces trois sciences précèdent logiquement les sciences *pratiques* et les sciences *poétiques* ou créatrices, qui, à leur tour, les précèdent dans l'ordre des temps. Tout art, en effet, suppose une fin ; la connaissance des fins est donnée par la pratique, et la pratique même est dirigée par la spéculation (3). Parmi les sciences théorétiques, l'ordre d'acquisition du savoir diffère aussi de l'ordre suprême et scientifique. La pensée peut procéder de ce qui est plus connu pour nous à ce qui est plus évident en soi suivant la nature, ou bien elle peut suivre une marche inverse. La première méthode convient à la recherche ; il faut la suivre dans la physique. Il faut par conséquent aller du général au particulier, de la totalité apparente aux parties qui la composent ; car l'universel

(1) Platon, *Banquet*, p. 299-319.
(2) Aristote, *Métaphysique*, VI, 1, et XI, 7 ; *Physique*, II, 2.
(3) Ravaisson, *Essai sur la Métaphysique*, t. I, p. 250.

est un tout. On commence par confondre et par envelopper ; on distingue ensuite, comme les enfants qui donnent d'abord le nom de mère à toutes les femmes (1).

Aristote partira donc d'un certain tout, d'un tout sensible que nous connaissons ; puis il analysera, distinguera, et successivement d'idée en idée s'élèvera dans la spéculation. Cependant, il ne se livrera pas aux considérations propres à la physique avant d'avoir établi ou rappelé ces principes communs de toutes les sciences qui font partie de la philosophie première, quoiqu'ils n'en soient pas le dernier but et la fin. Sous ce rapport, la physique devient pour Aristote une science tout à fait spéculative, et qui n'a rien de commun avec la physique expérimentale, établie de nos jours sur le principe de l'observation illusoirement détaché de tous les principes qui le dominent. La théorie des principes exposée déjà ci-dessus, la discussion des opinions des philosophes, leur réfutation à l'aide de la distinction de la matière et de la forme, de la puissance et de l'acte, de l'accidentel et du nécessaire, tels sont les objets du premier livre. Il y ajoute dans le second la théorie des causes, la définition de la nature, enfin une étude approfondie des notions du hasard et de la nécessité dont la nature est le sujet. Les livres suivants contiennent la doctrine du mouvement, l'explication de toutes les notions qui s'y rapportent, lieu, temps, vide, infini ; ils se terminent à la théorie du moteur immobile qui, d'une part, ouvre l'entrée de l'astronomie, étude du monde ; de l'autre celle de la théologie, étude de Dieu (2).

(1) Aristote, *Physique*, I, 1. Ailleurs, Aristote regarde le particulier comme plus connu *pour nous* que le général. Cette contradiction n'est qu'apparente. Le général dont il est ici question est une totalité réelle bien différente de l'idée absolue de l'universel, qui n'exprime pas l'être en soi, mais au moyen de laquelle nous l'atteignons et le démontrons. V., au sujet de cet universel, les *derniers Analytiques*, I, 24. En résumé, ce début, souvent mal interprété, de la *Physique* d'Aristote, établit comme propre à la physique la marche du particulier au général, et cette marche est suivie dans l'ouvrage, sauf les *principes communs* qu'il faut emprunter à la philosophie première.

(2) L'ouvrage d'Aristote intitulé *Physique*, et qu'on pourrait nommer avec M. Barthélemy Saint-Hilaire *Leçons de physique*, se compose de huit livres des plus intéressants et aujourd'hui des moins connus qu'il ait écrits. Nous faisons des vœux pour que la traduction en soit bientôt donnée au public, qui ne connaîtrait bien Aristote qu'après l'avoir étudié dans cet ouvrage.

Nous savons qu'Aristote n'admet l'existence d'aucun animal, d'aucun être en dehors des animaux particuliers et sensibles. Mais, outre les animaux isolés qui s'offrent à notre observation, n'y a-t-il pas un être au sein duquel tous les autres sont plongés, sensible et mobile comme eux? Il ne faut donc pas s'étonner si les recherches physiques se divisent en deux classes dans les ouvrages d'Aristote. Les uns se rapportent à l'étude des animaux, ou de leurs facultés, à l'étude de l'âme, de ses parties, de ses fonctions. Les autres, par lesquels nous commencerons, ont trait à l'étude du monde, du ciel et des éléments : ils s'ouvrent par une définition de la nature.

Les *anciens* ont entendu par la nature, tantôt la *matière* de ce qui change, sans d'ailleurs s'être accordés sur cette matière; tantôt la *forme* ou l'*idée* connue par la raison; tantôt le composé de ces deux choses; tantôt la génération, qui à la vérité conduit à la nature, mais qui n'est pas elle. La nature est le principe et la cause du mouvement et du repos dans le sujet propre qui les contient en soi et non par accident. Il serait ridicule de démontrer que la nature existe. Nous reconnaissons tous plusieurs êtres de ce genre, et il faut laisser la démonstration de l'évident au moyen de l'obscur à ceux qui ne savent distinguer ce qui est connu par soi de ce qui ne l'est point (1). La nature suppose une matière qui n'a d'être que par elle, qui renferme les possibles, les contraires, et sans laquelle elle-même ne pourrait pas être. Elle suppose une forme en cette matière, et cette forme est semblable dans la cause productrice et dans les êtres produits. La cause et l'effet sont également la nature, et c'est ainsi que ses productions arrivent à l'existence : la substance sensible, ensemble de la matière et de la forme, est seule complétement, réellement séparable ; elle naît, elle meurt; l'animal produit l'animal, l'homme produit l'homme. L'essence productrice doit exister nécessairement en acte et préexister à son produit. Mais la quantité, la qualité, la forme essentielle, préexistent seulement en puissance, et ne sont pas plus que ne l'est la matière elle-même, distinctes et séparées de l'être réel et vivant (2).

(1) Aristote, *Physique*, II, 1 ; et *Métaphysique*, V, 4.
(2) Id., *Métaphysique*, VII, 7, 8 et 9 ; VIII, 1 ; et XII, 3 et 5.

La nature se meut vers une fin. C'est en elle que marche à son but, d'un mouvement continu, tout être conduit par un principe interne (1). Si le ciel avait pour cause le hasard, un concours fortuit, comme certains physiciens le veulent, encore faudrait-il admettre une cause antérieure, l'intelligence et la nature (2). Il est vrai qu'ici-bas notre condition mortelle semble bien incertaine et caduque ; mais là-haut quel ordre admirable ! où trouver trace de dérèglement et de hasard? En général, nous croyons à la cause finale partout où une fin distincte se présente à l'issue d'un mouvement accompli dont rien n'a dérangé la marche. Il existe donc en réalité, ce quelque chose que nous appelons nature. La semence ne féconde pas au hasard ; mais de tel germe naîtra tel animal. L'un préexiste, et il engendre ; l'autre naît, il est la substance produite et la fin (3). La nature ne fait donc rien vainement ni sans règle ; elle tend vers le meilleur ; elle le réalise autant qu'il est possible ; elle est la cause de tout ordre, de toute proportion, de toute beauté (4). Mais si, parmi les êtres, les uns restent dans le même état toujours et nécessairement, au moins de cette nécessité qui se définit par l'impossibilité d'être autrement ; les autres n'y restent ni nécessairement, ni toujours, ni ordinairement. De là l'accidentel, qui n'est le produit d'aucun art, d'aucune puissance déterminée, qui n'est l'objet d'aucune science, dont la cause et le principe sont accidentels comme lui-même et qu'on ne peut définir que négativement : *ce qui n'est ni toujours ni dans le plus grand nombre des cas*. Ainsi, tandis que la cause finale est un fondement de presque tout ce qui se produit dans la nature et dans la pensée, le hasard, impénétrable à la raison humaine, est ce qui s'y produit accidentellement. Il est la cause de l'existence des monstres ; et la seule cause à laquelle on peut le rattacher à son tour, c'est la cause efficiente, origine du mouvement, postérieure elle-même et à la nature et à l'intelligence. La nature tend donc vers une fin ; mais les accidents ont

(1) Aristote, *Physique*, II, 8.
(2) Id., *Métaphysique*, XI, 8, sub fin.
(3) Id., *des Parties des animaux*, I, 1.
(4) Id., *de la Marche des animaux*, II et IX ; *Physique*, VIII, 7 ; *de la Vie et de la mort*, III ; *de la Génération des animaux*, IV, 2 ; *du Ciel*, I, 4, fin.

leur part dans le monde, et, comme l'art, la nature peut se tromper et manquer le but (1). Mais cependant elle tend incessamment à rétablir l'équilibre, à réparer ses pertes; elle vise au mieux (2); elle se dirige ou par l'intention, parce que ce qu'elle fait est le meilleur ; ou par la nécessité, en vertu de laquelle les choses sont ce qu'elles sont et non autrement (3).

II. La définition de la nature fait au philosophe une loi de s'occuper d'abord du *mouvement*, puis de l'*infini* qui, s'il existait réellement en acte, supprimerait toute cohérence et tout mouvement; enfin du *lieu*, du *vide* et du *temps*, tous principes généraux liés très-intimement au principe du changement (4).

Tout ce qui change change selon l'essence, ou selon la quantité, ou selon la qualité, ou selon le lieu; et comme chacune des catégories comprend deux contraires, l'être peut changer de ces huit manières: naître ou périr, augmenter ou diminuer, s'altérer, monter ou descendre: (l'altération peut en effet se produire en deux sens différents et contraires, du blanc au noir, par exemple, ou du noir au blanc). Cela posé, dans tout genre on peut distinguer l'être en acte et l'être en puissance, d'où il est permis de conclure, le changement n'étant précisément aucun des deux, qu'il est *l'acte de ce qui est en puissance en tant qu'il est en puissance.* Si en effet le constructible (ou construction en puissance) est posé en acte, c'est qu'alors on construit, et telle est la construction. Le mouvement peut donc se définir l'acte du mobile, non comme étant telle ou telle chose, mais simplement comme mobile. C'est un acte imparfait et mêlé de puissance (5).

Le repos est l'immobilité du mobile; mouvoir est agir en tant que mobile, et comme cette action a lieu par le contact, il s'ensuit que le mouvement est réciproque et que ce qui meut est mû. Le moteur apporte une forme : l'homme engendre parce qu'il est

(1) Aristote, *Métaphysique*, VI, 2 et 3, et XI, 8; *Physique*, II, 5, 6 et 7.

(2) Id., *des Parties des animaux*, II, 14; IV, 10.

(3) Id., *Physique*, II, 10; *de la Génération des animaux*, I, 4.

(4) Id., *Physique*, III, 1. Nous traduisons συνεχὲς par cohérent et non par *continu*, comme on fait d'ordinaire, parce que les modernes ont attaché à l'idée de continuité une signification fort différente qui n'exclut pas l'idée de l'infini réel, mais qui plutôt la suppose. V. Leibniz, op. Dutens, III, p. 371; et Aristote, *Physique*, V, 5.

(5) Id., *Physique*, III, 1 et 3.

homme en puissance. Le mouvement est donc dans le moteur, et il est aussi dans le mobile, puisqu'il en est l'acte : l'action et la passion, apprendre et enseigner, sont des actes différents, mais ils sont également des actes (1).

La science de la nature a pour objets les grandeurs, le mouvement et le temps, qui tous doivent être nécessairement ou finis ou infinis. L'infini existe-t-il donc? et s'il existe, qu'est-il? Les pythagoriciens, Platon, Démocrite, Anaxagore, ont tous admis l'infini, substance éternelle et sans principe. De grandes raisons semblent en établir la réalité : le temps paraît infini, les grandeurs se présentent infinies aux mathématiciens, tout ce qui périt ou s'engendre semble se rapporter à un fonds inépuisable ; le fini lui-même est sans terme, s'il est vrai qu'un autre fini lui doive servir de limite ; enfin et surtout la pensée humaine est inépuisable, de sorte qu'elle trouve partout l'infini, et dans les nombres, et dans les grandeurs, et au delà du ciel. Si le vide est sans fin, et les corps et les mondes le seront aussi, car être et pouvoir être ne diffèrent pas dans les choses éternelles (2).

Cependant l'infini n'est pas un sujet qui existe en soi et indépendamment de toute autre substance. Si en effet il existait et n'était pas sensible, il ne serait ni grandeur ni multitude ; il serait indivisible ; il échapperait à toute connaissance, comme la voix échappe à la vue. Que si l'on veut en faire un accident et le reconnaître dans la divisibilité des grandeurs et des nombres, alors il faut renoncer à le regarder comme un principe (3). L'infini n'est pas non plus un attribut réel des corps sensibles. Si nous définissons le corps : ce qui est terminé par une surface, le corps n'est infini ni intelligiblement ni sensiblement. Le nombre des corps ne peut pas davantage être infini, car tout nombre est nombrable et un tel infini devrait alors s'épuiser. Mais donnons des raisons naturelles : si un corps infini était composé, il le serait ou d'éléments infinis, auquel cas il ne pourrait que s'étendre dans l'im-

(1) Id., ibid., III, 2. La mobilité du moteur n'a lieu que dans les choses *naturelles*. Nous verrons plus bas qu'il existe un moteur immobile, qui n'est autre que le premier moteur, au-dessus de la nature et des choses qui changent.

(2) Id., ibid., III, 4 et 5.

(3) Id., ibid., III, 6.

mensité et ne serait plus un corps; ou d'éléments finis en nombre, ce qui ne se peut, parce qu'il y aurait alors une pluralité déterminée; ou d'éléments finis et d'éléments infinis entre lesquels il ne pourrait exister aucun équilibre. Et si un corps infini était simple il faudrait qu'il existât un élément moyen entre ceux que nous connaissons, ce qui n'est pas. Beaucoup d'autres raisons physiques s'unissent à celles qui précèdent, et il est prouvé qu'un corps infini ne peut exister en acte (1).

Cependant on ne peut absolument nier l'infini sans admettre que le nombre n'est pas infini, et que les grandeurs ne se composent pas de grandeurs, ce qui est absurde. L'infini existe donc dans la grandeur, mais en puissance, et jamais il n'y peut être réalisé. La multiplication et la division sont les deux formes sous lesquelles il s'y présente; encore la première doit-elle être niée même en puissance, si le corps du monde est borné. Définissons donc l'infini, non, comme on l'a fait : *ce hors de quoi rien n'existe*, mais bien ainsi : *ce hors de quoi il existe toujours quelque chose.* Regardons-le comme la matière de la grandeur réelle et formée, sans aucune actualité, contenu et non contenant, incompréhensible en lui-même (2). Suivant que la notion de l'infini se forme par celle de la multiplication ou de la division, elle s'applique au nombre ou à la grandeur, dont l'un a toujours un minimum et n'a pas de maximum, l'autre un maximum et pas de minimum. L'infini se trouve ensuite dans le mouvement parce qu'il est dans la grandeur; et dans le temps, parce qu'il est dans le mouvement.

Il est aisé de répondre aux raisons par lesquelles on établit l'existence actuelle de l'infini. Celle qui est tirée de la génération tombe aussitôt, si l'on remarque que la naissance d'un sujet peut n'être que la mort d'un autre, et qu'ainsi le fond commun peut être fini. Quant à la grandeur réelle, qui semble sans terme, elle doit avoir un maximum, ainsi que nous l'avons dit. Qu'y aurait-il de plus grand que le ciel? Le nombre et la grandeur ne sont pas supposés réellement infinis, mais seulement indéterminés et quelconques, par les mathématiciens. Enfin ne serait-il pas absurde

(1) Aristote, *Physique*, III, 7.
(2) Id., ibid., III, 8, 9 et 10.

d'en croire la pensée tandis qu'il dépend d'elle seule d'augmenter toujours ou de diminuer, mais que cette addition et cette suppression n'ont pas lieu dans les choses? Une pensée ne change rien à une quantité, et la grandeur ne devient pas infinie par le fait d'une division de l'intelligence (1).

III. Le lieu est un principe essentiel de la philosophie naturelle. Tout ce qui est, dit-on, est quelque part; le non-être seul n'est en aucun lieu, et le transport, qui est le premier des mouvements, se fait nécessairement dans le lieu. Quelle est donc cette chose primitive, nécessaire à toutes les autres, que les mathématiciens reconnaissent en étudiant la position respective des points, les physiciens en remarquant la tendance des éléments vers de certaines places, tous les hommes enfin dans la substitution d'un corps à un autre dans le même vase? Le lieu n'est certainement pas le corps; il n'est pas identique à ce qui occupe le lieu; il n'est ni élément ni fait d'éléments; ni être ni cause des êtres, car lui-même alors serait en un lieu comme l'objectait Zénon; ni le réceptacle des choses puisqu'il faudrait en ce cas qu'il fût le réceptacle des surfaces, des lignes et des points, et qu'entre un point et le réceptacle d'un point on ne saurait assigner de différence. Le lieu n'est ni la forme ni la matière, on peut le prouver par une foule d'arguments. Il n'est pas l'intervalle ou la dimension d'un corps ambiant : il serait en lui-même et pourrait changer de lieu. Il ne reste qu'une solution à toutes ces difficultés. Le lieu dont la considération est amenée par le mouvement du ciel, c'est la surface concave qui l'enveloppe; c'est en général la surface de ce qui entoure, vase immobile, limite fixe du contenu qui se meut. Ainsi tous les corps ne sont pas en un lieu, mais ceux-là seuls qui sont enfermés entre d'autres corps; la terre est contenue dans l'eau, l'eau dans l'air, l'air dans le feu, le feu dans le ciel, et le ciel n'est en aucun lieu. Le ciel constitue le lieu par son extrémité qui touche le mobile et qui ne se meut elle-même que circulairement, c'est-à-dire selon ses parties et non tout entière. Enfin le lieu est de la sorte en lui-même, non comme

(1) Aristote, *Physique*, III, 10, 11, 12 et 13. Pour toute cette théorie de l'infini, Cf. *Métaphysique*, XI, 10, où elle est résumée.

en un lieu, mais comme la limite dans le limité, comme la surface dans le corps (1).

Il faut traiter du vide après avoir traité du lieu, parce que l'existence de l'un a été défendue ou combattue par les mêmes raisons que l'existence de l'autre. L'impossibilité du mouvement local, si le vide n'existe, les faits physiques de la condensation et de la raréfaction, la pénétrabilité de certains corps, tels sont les principaux arguments qu'invoquent les partisans du vide. Mais si l'on dit que le mouvement suppose le vide, Mélisse répond qu'alors le mouvement n'est pas, le vide n'étant rien. Les autres faits s'expliquent sans supposer de vide. En réalité, il ne peut exister ni un vide en soi, ni du vide dans les corps, ni du vide occupé par eux. Un tel vide serait le lieu conçu comme intervalle, comme dimension, et il n'existe pas de dimensions sans corps (2).

Après le lieu nous devons étudier le temps. Le temps, que les anciens ont nommé ridiculement la *sphère de l'univers*, qu'ils ont aussi quelquefois confondu avec le mouvement du monde, comme si le mouvement ne supposait pas le temps et comme s'il pouvait se détacher du sujet qui est mû, le temps n'est pas un être véritable. L'avant et l'après, comparés au présent, ne peuvent être dits exister. Le temps est le *nombre du mouvement sous le rapport de l'avant et de l'après*. L'âme fixe et distingue deux instants, l'un antérieur, l'autre postérieur, et cette distinction est le principe de la connaissance du temps. Ces deux instants en forment les limites; ils le contiennent, ils le terminent comme les points contiennent et terminent la ligne. Cependant l'instant n'est pas partie du temps, de même que le point n'est pas partie de la ligne. L'instant mesure le temps par l'avant et l'après; il est l'unité du nombre et la cause de la cohérence du temps. Cette cohérence suit au reste celle de la grandeur et du mouvement.

(1) Aristote, *Physique*, IV, chap. de 1 à 7. Cette exposition et les suivantes, toutes résumées qu'elles sont, peuvent donner quelque idée de l'extrême subtilité des recherches d'Aristote, et faire au moins connaître les résultats motivés de ses spéculations. — On trouve dans l'un des dialogues de Giordano Bruno une belle et curieuse réfutation de la théorie aristotélique du *lieu* au point de vue des partisans de l'existence de l'*espace infini*. Voyez *de l'Infinito universo e mondi dial.* I., t. II, p. 17, sqq., éd. Wagner.

(2) Aristote, *Physique*,, IV, chap. de 8 à 11.

Le temps s'agglomère en quelque sorte et s'unifie, resserré entre les deux limites qui le composent, comme la circonférence entre la forme convexe et la forme concave de la courbe. Si comme grandeur il se divise infiniment et ne peut se réduire à un minimum, en qualité de nombre il s'y réduit en se ramenant à l'unité. Le temps et le mouvement se mesurent l'un par l'autre, et tout ce qui est en mouvement ou en repos est nécessairement dans le temps. L'éternel seul et ce qui est absolument immobile se trouvent hors de lui ainsi que l'impossible. Une foule de notions se rattachent à celle du temps et s'expliquent par elle, *une fois*, *tout à l'heure*, *bientôt*, *autrefois*, *tout-à-coup*. Le temps enfin peut-il exister sans l'âme? Il y a deux choses dans le nombre, répondrons-nous, à savoir : 1° ce qui nombre, 2° ce qui est nombré, c'est-à-dire le temps lui-même. Le nombre du temps existerait donc toujours dans le sujet extérieur. Le nombrable serait, mais il ne serait pas nombré; car l'âme seule et l'intelligence de l'âme ont la vertu de connaître le nombre (1).

IV. Tout mobile tient son mouvement d'un moteur, car tout mobile est divisible : si l'une de ses parties s'arrête il s'arrêtera tout entier, et tout ce qui s'arrête en vertu du repos d'autrui, doit aussi nécessairement tenir d'autrui son mouvement (2). Mais les mouvements ainsi produits les uns par les autres ne remontent pas jusqu'à l'infini : il existe un premier moteur, lui-même immobile (3). En effet, le mouvement et le temps sont éternels; il faut donc qu'il existe une cause efficiente, motrice, et qui ne soit pas telle en puissance seulement, car la puissance peut ne pas se réaliser, mais dont l'essence soit l'acte même. Objecterait-on que la puissance accompagne toujours l'acte et qu'elle lui est même antérieure? Cependant ni la matière ni le hasard ne peuvent produire le mouvement; il faut au mouvement un principe, une force, celle de l'intelligence ou toute autre. L'âme de Platon, qui par définition se meut d'elle-même, est contemporaine de l'ordre céleste et postérieure au mouvement. L'intelligence d'Anaxagore et les deux principes d'Empédocle, soit qu'il y

(1) Id., ibid., IV, chap. 12 à 20.
(2) Id., ibid., VII, 1. Cf. VIII, 4
(3) Id., ibid., VII, 2.

ait un retour périodique ou une succession continuelle des choses, supposaient au moins qu'il existe un être dont l'action demeure éternellement la même. Mais outre le premier principe, il en est requis un second qui lui soit subordonné, qui agisse en partie pour soi, en partie pour l'autre et qui soit l'origine de toute diversité. Le premier principe est aussi le meilleur, et la cause du *même*, le second est la cause de l'*autre*, et de tous deux ensemble provient le mouvement (1).

C'est une vérité de raison et c'est une vérité de fait qu'il existe un mobile éternellement mû, circulairement et d'une manière continue : le premier ciel, le premier mobile. Or, cet être qui à la fois est mu, et qui meut, occupe par là même un rang intermédiaire. Il existe donc aussi un être qui meut sans être mû, éternel, essence pure, actualité pure.

Voici comment il meut : le désirable et l'intelligible meuvent sans être mus, et le premier désirable est identique au premier intelligible. L'objet du désir, l'objet de la volonté, c'est le beau, c'est le bon, que nous désirons parce qu'ils nous semblent tels, bien loin qu'ils soient tels parce que nous les désirons. Ainsi l'intelligible meut la pensée, le désirable est intelligible, et dans l'ordre de l'intelligible, de ce qui est en soi et pour soi, l'essence pure, actuelle, immuable, occupe le premier rang. La vraie cause finale réside donc dans le moteur immobile. Celui-ci meut comme objet de l'amour, et ce qu'il a mû meut à son tour tout le reste. Le premier mobile peut changer, quant au lieu du moins, puisqu'il se meut circulairement, mais le premier moteur est l'acte éternel, invariable, d'un être nécessaire qui ne peut être que ce qu'il est, et qui comme nécessaire est le bien même et le principe de tout.

A ce principe le ciel et la terre sont suspendus. Nous possédons un instant le bonheur ; il le possède éternellement. Son plaisir réside dans son acte, comme les nôtres dans la veille, dans la sensation, dans la pensée qui sont des actes aussi et par qui seuls l'espoir et le souvenir peuvent nous plaire. Or la pensée en soi est la pensée du bien par excellence. L'intelligence se pense elle-même; elle est, elle se fait intelligible; l'intelligible et l'intelli-

(1) Aristote, *Métaphysique*, XII, 6.

gence deviennent une seule et même chose, et ce bonheur qui naît de la contemplation, c'est le bonheur divin; cette vie qui est l'actualité de l'intelligence c'est la vie divine, et cet être éternellement et parfaitement vivant, c'est Dieu (1).

Il existe donc une essence éternelle, immobile et distincte des objets sensibles: cette essence est indivisible et sans parties; elle est sans puissance et sans étendue, immodifiable et inaltérable, car tous les mouvements sont postérieurs au premier mouvement qu'elle produit et qu'elle ne partage pas (2).

On peut élever des difficultés sur la nature de l'intelligence divine. Où serait sa divinité si la pensée résidait comme endormie en elle? elle pense donc. Mais si une pensée dépend d'un autre principe qu'elle-même, elle n'existe essentiellement qu'en puissance; si elle a un objet et que cet objet soit variable, elle se meut, elle se fatigue, et d'ailleurs l'intelligible peut alors sembler plus noble que l'intelligence. Dieu pense donc un objet unique, le bien; mais le bien n'est que l'intelligence même: ainsi, tandis que la science, l'opinion, le raisonnement et la sensation se rapportent à un objet différent de soi, l'intelligence divine, au contraire, demeure en soi, et *sa pensée est la pensée de la pensée*, Demandera-t-on enfin si l'intelligible est composé dans la pensée divine, de sorte que celle-ci change et parcoure successivement les parties d'un ensemble? mais l'homme lui-même qui pense à des objets composés, l'homme à de certains instants fugitifs saisit indivisiblement le bien. Ainsi saisit le bien suprême, l'éternelle pensée qui comprend son objet dans un instant indivisible et qui se pense éternellement (3).

L'acte est donc antérieur à la puissance; il existe un moteur immobile et des êtres éternels; des moteurs qui sont mus et qui ne varient point; tout un monde enfin dont le bien par excellence est le premier principe, dont les mouvements, que produit cette

(1) Id., ibid., XII, 7.

(2) Id., ibid., sub fin. Cf. pour ce passage obscur Ravaisson, *Essai*, I, p. 567, note 3. — *Physique*, VIII, 15.

(3) Idem, *Métaphysique*, XII, 9. Aristote nie ainsi toute réalité de l'intelligence divine. En identifiant l'objet à la pensée, c'est-à-dire au sujet qui pense, il nie toute pensée. Dieu, ainsi conçu, est l'*absolu* des modernes et le *bien pur* de Platon. Aucune providence ne peut lui être attribuée.

cause finale, engendrent la diversité, en qui la matière et la puissance fondent les contraires et permettent le mal, mais un mal périssable et dépendant, inférieur même à la puissance (1).

Ainsi notre doctrine nous conduit à un seul principe d'ordre et d'harmonie. A la multitude des nombres ou des essences qui nous donnait pour monde une collection d'épisodes au lieu d'un vrai poème, nous substituons un directeur unique : Dieu, cause finale et source première de tous les mouvements. « N'aie qu'un » chef, a dit Homère ; mauvaise est l'autorité de plusieurs. » Ainsi, l'ordre et le bien existent doublement dans l'univers comme dans une armée. Ils y règnent par leur cause, c'est le général ; ils y résident en soi, parce que tout être y a sa place marquée. Tout s'ordonne en vue d'une existence unique ainsi qu'au sein d'une famille ; toutes les fonctions sont réglées, et le principe de chacune est la nature même de l'être qui l'accomplit. Les êtres s'avancent tous, et nécessairement en se séparant les uns des autres ; mais, dans leurs fonctions diverses, ils conspirent tous à l'harmonie de l'ensemble (2).

V. L'essence divine du moteur immobile est-elle unique, ou faut-il en supposer plusieurs afin d'expliquer le monde ? grave question, que nul philosophe n'a résolue. Au mouvement éternel et uniforme du ciel nous avons attribué pour cause un être premier, unique et immobile en soi. Mais il est encore d'autres mouvements éternels, ceux des planètes, nouveaux mobiles constants, sphériques, infatigables, essences qu'emporte une révolution qui leur est propre et dont la fin doit se trouver aussi en de nouvelles essences immobiles et inétendues. Il y aura donc autant de dieux que de mouvements indépendants au ciel ; et comme il existe incontestablement plus de mouvements qu'il n'y a de mobiles, nous déterminerons leur nombre avec les astro-

(1) Aristote, *Métaphysique*, XII, 10, et IX, 9.

(2) Id., ibid., XII, 10. L'ordre qui supplée à la providence est, on le voit, cette *cause finale* qui préside aux mouvements de la *nature* (V. plus haut n° II), et qui tend vers le bien, vers la pensée suprême, Dieu, premier moteur, dont la nature a la connaissance à divers degrés dans les êtres qui la composent, et dont l'amour la fait mouvoir. Dans ses ouvrages exotériques, Aristote parlait tout autrement de la providence. On peut même en voir des exemples dans sa *Morale* et dans sa *Politique*, c'est-à-dire dans celles de ses œuvres ésotériques qui sont destinées à une plus grande publicité que les autres.

nomes (1), et nous connaîtrons par là celui des moteurs immobiles. Il ne peut exister aucun mouvement qui n'ait le mouvement d'un astre pour objet et qui ne soit dirigé par une essence première, immobile, sa cause finale. Le nombre de ces essences est donc le même que celui de ces mouvements. Cependant il n'existe qu'un ciel, il n'existe qu'un monde, il n'existe qu'un moteur immobile et qu'un Dieu. Tout ce qui est multiple, quant il ne serait tel que sous le rapport du nombre, a nécessairement quelque matière, puisqu'il n'est identique et un que sous le rapport de la forme. Or, la première essence est immatérielle, elle a son unité, sa perfection, sa fin en soi, elle est une entéléchie. Unique est donc le moteur immobile, et unique le ciel qui est mû d'une manière éternelle et continue (2).

Une antique tradition, venue jusqu'à nous enveloppée de mythes, nous enseigne que les astres sont des dieux et que la divinité embrasse la nature. L'anthropomorphisme et les fables ont un but civil ou politique, ils furent inventés pour le bien du vulgaire; mais elle est divine assurément, cette tradition que les essences premières sont des dieux. Plusieurs fois peut-être les sciences et les arts ont été perdus et retrouvés par les hommes, et l'on peut croire que nous avons ici les restes heureusement sauvés des opinions d'un ancien âge. C'est ainsi seulement que nous acceptons la croyance des anciens et de nos pères (3).

L'astronomie est celle des sciences mathématiques qui est la plus

(1) Voyez, ci-dessous, livre VII, § II, la *Théorie des sphères* d'Eudoxe, adoptée et modifiée par Aristote.

(2) La contradiction qu'on a aperçue dans cette théorie, et que notre texte doit présenter dans tout son jour, est une simple opposition (Ravaisson, *Essai*, p. 103 et 197, t. I) entre une hypothèse mise en avant par Aristote et sa véritable et constante doctrine qu'il a partout soutenue. Si, contre son ordinaire, le philosophe se borne ici à réfuter le faux en exposant le vrai, c'est que l'hypothèse des sphères est purement astronomique, et n'est pas, il le dit lui-même, démontrée nécessaire en tant que chaque sphère aurait pour moteur une cause finale particulière. Du reste nous ignorons absolument l'explication spéciale qu'Aristote aurait pu donner de la diversité des mouvements des sphères en supposant l'unité de la cause finale et motrice dans l'univers. M. Ravaisson croit le XII[e] livre inachevé. MM. Pierron et Zévort (*Trad. de la Métaphys.*, introd. p. 89 et t. II, p. 361) n'ont pas saisi la difficulté. Pour nous, il nous semble qu'on peut trouver dans ce point de doctrine, en apparence isolé, mais qui tient à beaucoup d'autres, un des endroits faibles ou incomplets de la doctrine que nous exposons.

(3) Aristote, *Métaphysique*, XII, 8.

voisine de la philosophie, parce qu'elle est la seule dont l'objet, essence éternelle quoique sensible, a une véritable réalité (1). Après avoir prouvé l'existence et déterminé la nature de l'être purement intelligible, cause finale des mouvements de tous les autres êtres, nous devons parler de ces derniers, et d'abord de ceux qui sont éternels. C'est au premier mobile, au ciel des fixes, que convient avant toutes choses l'attribut de l'éternité : si le premier moteur est éternel, comment le premier mobile, qui dépend immédiatement de lui, pourrait-il ne pas l'être comme lui ? Parmi les essences, celles qui sont mues par l'immobile se meuvent toujours de même, uniformément et perpétuellement ; mais celles qui sont mues par le mobile sont affectées de diverses manières, vont et viennent, se meuvent ou se reposent ; et de là procèdent la génération et la mort, qui n'ont pas plus de fin que le mouvement (2). Le premier des mouvements est celui du transport : il précède toute augmentation, toute diminution, toute transformation ; il peut avoir lieu sans aucun autre, aucun autre ne peut avoir lieu sans lui. Antérieur dans l'ordre des temps, il est aussi le plus parfait : il préside à toute génération, et c'est par la génération que la nature élève ce qui est bas vers son principe et pousse l'imparfait à la perfection ; il est l'attribut des êtres les plus élevés parmi les vivants ; il est enfin celui qui modifie le moins l'état d'un sujet (3). Mais parmi les mouvements de transport, il en est un à qui seul il appartient d'être éternel, infini, cohérent, invariable, et de n'avoir pas de contraires : c'est la révolution circulaire ou la conversion sur soi, suivant la plus belle des formes et la plus constante des vies ; c'est le mouvement du premier mobile (4).

Un corps simple est celui qui porte en soi le principe naturel de son mouvement : le feu, par exemple, qui tend constamment du centre à la circonférence suivant une ligne droite ; ou l'eau, douée d'un mouvement contraire ; ou l'air et la terre, qui sont de même opposés entre eux ; et au-dessus de ces quatre corps

(1) Aristote, *Métaphysique*, XII, 8.
(2) Id., *Physique*, VIII, 9.
(3) Id., ibid., VIII, 10.
(4) Id., ibid., VIII, chap. de 11 à 14.

il en est un cinquième dont le mouvement est le plus simple : c'est le premier ciel, qui se meut autour du centre sans changer jamais. Si son corps était composé, le mouvement de l'élément prédominant l'emporterait; s'il se mouvait contre la nature, il ne pourrait se mouvoir long-temps. Il est le plus noble des corps et le plus séparé de tout autre (1). Ce premier mobile est exempt de toute pesanteur ou légèreté, puisque ces deux qualités ne sont que la tendance à se rapprocher ou à s'éloigner du centre. Il ne peut ni augmenter ni diminuer en quantité, car il n'a pas de semblable : il est donc aussi incorruptible, inaltérable et absolument impassible. C'est avec raison que, parmi les anciens, tous ceux qui ont cru à quelque divinité, Grecs ou Barbares, ont fait du ciel un séjour divin, éternel, immuable, sublime comme les dieux, et qu'ils ont donné le nom d'*éther* à ce cinquième élément qu'emporte une éternelle révolution (2).

Le monde est fini. Tout corps en effet est simple ou composé. Un corps composé infini devrait admettre des éléments composants simples infinis; mais le premier mobile est nécessairement fini, puisqu'il se meut circulairement autour d'un centre dont il est partout également distant; donc, il faut que les corps contenus soient finis aussi, qu'ils puissent être traversés en un temps fini, et qu'ils ne soient sujets qu'à cette sorte d'infinité qui tient à la division du continu. Ainsi le monde ne pourrait être infini que s'il existait plusieurs ciels au delà de la circonférence du premier mobile qui enserre le nôtre; mais il ne peut exister un corps infini au de là duciel, car un corps infini, sensible et mobile, ne peut se concevoir; et il ne peut non plus y avoir plusieurs mondes finis, parce qu'il faudrait qu'ils se composassent des mêmes éléments ou d'éléments divers. Dans le premier cas, tous ces mondes auraient mêmes centres et mêmes extrémités à cause de la tendance des éléments, ce qui est absurde; et dans le second il y aurait plus d'éléments qu'il n'y a de mouvements simples dans la nature, ce qui est contraire à la définition. Mais de même qu'il n'existe, à proprement parler, que trois lieux dans le

(1) Aristote, *du Ciel*, I, 2.
(2) Id., ibid., I, 3. αἰθήρ, ἀεὶ θεῖν.

monde, le centre, la circonférence et l'espace qui les sépare, de même les corps simples peuvent se réduire à trois : celui qui occupe le centre, celui qui se meut circulairement à la circonférence, et celui qui se tient dans l'étendue moyenne. Au delà de cette sphère, il n'est ni vide ni plein, ni mouvement ni temps; c'est un être divin qui se suffit à lui-même, dont l'âge embrasse tous les temps, dont le lieu enveloppe tous les lieux. Lorsqu'une chose se meut, elle se dirige vers le lieu qui lui est propre; elle y parvient, elle s'y repose. Mais le corps céleste a dans un même lieu le principe et la fin de son éternelle vie (1).

VI. Que le ciel incorruptible et divin, sans appui comme sans moteur extérieur et actif, sans qu'il soit besoin d'un Atlas pour le porter ou d'une âme pour le pousser péniblement, tourne sur lui-même pendant l'infinie durée (2), nous l'avons reconnu. Mais pourquoi d'autres mouvements, pourquoi d'autres sphères dans l'univers? C'est qu'il faut au premier corps mobile un corps immobile retenu au centre : c'est la terre. A la terre il faut un contraire doué d'un mouvement opposé : c'est le feu. Entre ces deux corps il existe des intermédiaires; et comme ils sont respectivement actifs et passifs, tous corruptibles, il faut qu'il y ait une génération. Si enfin la génération existe, il se produit divers mouvements et il peut y avoir plusieurs corps entraînés dans un mouvement circulaire (3).

Les astres sont composés de ce corps, dont la sphère des fixes est faite, et qui de sa nature est propre à se mouvoir en cercle. Ils ne sont ni de feu ni portés dans le feu, mais ils engendrent la lumière et la chaleur à la suite du frottement que fait subir à l'air leur excessive vitesse. C'est ainsi, nous le savons, que le mouvement a la vertu naturelle d'enflammer le bois, les pierres et le fer, et qu'il est assuré qu'une flèche s'échauffe quand elle traverse rapidement l'espace (4). Ce n'est pas par soi que se meuvent les astres : ils devraient, s'il en était ainsi, ou tourner sur eux-mêmes ou s'avancer suivant un cercle; mais ils ne tour-

(1) Aristote, *du Ciel*, I, chap. de 5 à 9.
(2) Id., ibid., II, 1.
(3) Id., ibid., II, 3,
(4) Id., ibid., II, 7.

nent pas, comme le prouve la face de la lune, toujours la même pour nous; et ils ne s'avancent pas, car, ainsi doués de mouvements qui leur seraient propres, il faudrait cependant qu'ils conservassent les mêmes positions, suivant ce que tout le monde avoue et qui est conforme aux apparences. Or, un tel accord est-il possible? Le soleil seul, il est vrai, semble changer de place; mais ce phénomène tient à son éloignement et à la faiblesse de notre vue. Tous ces corps sont sphériques, d'ailleurs, et la nature ne leur a pas donné d'organes pour la locomotion. Les astres demeurent donc attachés à leurs sphères; ils se meuvent comme elles, et leurs vitesses se rapportent à la grandeur des sphères, et n'ont pas de relations possibles avec les astres eux-mêmes (1). La sphéricité qui leur convient en tant qu'immobiles est aussi constatée par le fait : si, en effet, l'un d'eux est sphérique, les autres doivent l'être aussi; or les phases lunaires et l'apparence des éclipses de soleil ne permettent pas de douter de la sphéricité de la lune (2). Les distances des astres et les rapports qu'elles soutiennent entre elles ont été déterminés par les astrologues, et nous ne nous en occuperons pas. Quant aux vitesses de leurs mouvements, il est naturel que si l'on part du premier mobile, dont le mouvement est unique et le plus simple, et qu'on se rapproche de nous, les mouvements, qui deviennent multiples, s'effectuent aussi dans un temps d'autant plus court que les sphères sont plus éloignées de la première, à laquelle leur mouvement est opposé (3). Mais on se demandera, question difficile, pourquoi le nombre des mouvements ou des sphères dont chacun des astres dépend, au lieu d'augmenter comme augmente la distance du premier mobile, est plus grand au contraire pour les planètes qu'il ne l'est

(1) Id., ibid., II, 8. Dans ce même chapitre, Aristote explique la scintillation des étoiles comme celle du soleil, par leur éloignement et par la faiblesse de la vue qui tremble et qui tournoie en s'appliquant à des objets si lointains : les planètes, dit-il, ne scintillent pas parce qu'elles sont plus près de nous. — Dans le chapitre suivant il réfute l'opinion pythagoricienne de l'harmonie des sphères, par la raison que le choc seul, à l'exclusion de tout mouvement continu, peut produire le son.

(2) Id., ibid., II, 11.

(3) Id., ibid., II, 10.

pour le soleil et pour la lune (1). Pourquoi, encore, le nombre des étoiles est-il si grand sur la sphère des fixes, tandis qu'un seul astre est attaché aux autres? Pour répondre à la première question, autant du moins qu'il est possible de le faire lorsqu'il s'agit de choses si éloignées de nous et si peu connues, remarquons qu'il faut considérer les astres comme des êtres animés et vivants. Tout animal poursuit son bien : le meilleur de tous ne le cherche pas, il le possède. A ceux qui viennent ensuite, un mouvement est nécessaire, un seul d'abord, puis deux, puis davantage, selon que le bien lui-même se divise et se multiplie. C'est ainsi qu'une impulsion unique entraîne toutes les étoiles et que les planètes dépendent des révolutions de plusieurs sphères. Mais les mouvements se simplifient de nouveau loin du premier ciel et près de la terre, qui est le siége de toute immobilité. Quant à la deuxième question, il peut sembler dans l'ordre qu'un seul corps divin soit mû par une pluralité d'êtres, et qu'un nombre immense de ces corps soit au contraire mû par un seul, surtout quand celui-ci est le premier et le plus excellent de tous (2).

Le propre de l'élément terrestre est de se porter vers le centre. Le lieu de la terre et son repos s'expliquent donc par une propriété qui doit appartenir à la terre entière comme à chacune de ses particules. Si la terre tournait naturellement sur elle-même, tout fragment qui en serait détaché prendrait le même mouvement naturel ; si ce mouvement était violent et communiqué à la terre, il ne pourrait durer. Ainsi, en vertu des qualités propres des éléments, la terre est immobile, et son centre est le centre de l'univers. Les corps graves se portent vers ce centre suivant la perpendiculaire à sa surface. Enfin la figure affectée par son volume est sphérique, ainsi que le montrent les éclipses de lune ; et telle doit être nécessairement la forme d'une masse qui, si elle s'était constituée dans le temps au lieu d'être éternelle, serait résultée d'une tendance égale de toutes ses parties vers un même point (3).

(1) Aristote, *du Ciel*, II, 12. Cette difficulté est relative au système d'Eudoxe adopté par Aristote, et auquel nous avons déjà renvoyé.

(2) Id., ibid., II, 12.

(3) Id., ibid., II, 13. « Les phénomènes astronomiques, ajoute Aristote, font voir non-seulement la rotondité de la terre, mais aussi que son étendue n'est pas

Nous avons vu que le nombre des éléments se déterminait par le nombre des mouvements simples de la nature. L'éther qui tourne sur lui-même, la terre qui tend vers le bas, principe de pesanteur ; le feu qui tend vers le haut, principe de légèreté, tels sont les trois corps élémentaires entre lesquels l'air et l'eau se placent comme intermédiaires. Ces deux nouveaux éléments ont leur place marquée ; leurs surfaces de séparation sont sphériques, ainsi que l'exige leur équilibre général (1) et la pesanteur et la légèreté n'existent en eux que relativement à la place qu'ils tiennent hors de leur lieu naturel. De la sorte, les cinq éléments sont supportés les uns par les autres, et tous ensemble occupent le lieu tout entier (2). Mais on peut arriver à une autre notion des corps simples en étudiant les qualités auxquels ils servent de support. Quatre grandes qualités sont inhérentes à tout ce qui est sensible au toucher : le chaud et le froid, qualités actives ; la sécheresse et l'humidité, qualités passives : or le chaud, suivant qu'il est uni à l'humide ou au sec, engendre l'air ou le feu, et le froid compose l'eau et la terre avec les mêmes qualités. La propriété active du chaud est d'assembler ou d'agréger ce qui est homogène, car c'est à cela que se réduit la prétendue vertu dissolvante du feu ; et la propriété du froid est au contraire d'assembler également ce qui est homogène et ce qui ne l'est pas. L'humide et le sec consistent, l'un en ce qui ne se peut limiter par soi, tandis qu'il est aisément limité du dehors ; l'autre au contraire, en ce qui se limite soi-même. Toutes les autres qualités factices se réduisent à celles-ci ou s'expliquent par elles (3).

très-grande. La position de l'*Ourse* change notablement par l'effet d'un voyage assez court, tel que celui de Chypre ou d'Égypte. Il n'est donc pas déraisonnable de penser avec quelques-uns que la mer des Indes est la même que la mer des colonnes d'Hercule. Les mathématiciens ont évalué la circonférence terrestre à quarante mille stades » (environ 1800 lieues métriques, quantité *beaucoup* trop petite).

(1) Id., ibid., II, 4 ; et *Météorologie*, II, 2.

(2) Id., ibid., IV, 4 et 5. Il est important de remarquer, à propos de cette théorie des éléments, que tous les corps mixtes, suivant Aristote, sont formés de parties élémentaires de tout genre (*de la Génération et de la corruption*, II, 8), et que l'eau, l'air, le feu, la terre que nous connaissons sont de vrais mixtes, corps ou parties de corps vivants (*Météorologie*, II, 2 ; I, 3 et 14 ; et *Génération des animaux*, IV, 10).

(3) Aristote, *de la Génération et de la corruption*, II, 2 et 3.

Un élément, à proprement parler, est ce en quoi les corps se réduisent par la division, soit qu'il existe actuellement en eux ou seulement en puissance (1). C'est donc en éléments simples et finis que se dissolvent tous les corps, et jamais la dissolution inverse ne peut se produire. Mais les éléments eux-mêmes, ou tout au moins ceux d'entre les mixtes dans lesquels chacun de ces éléments domine, se dissolvent visiblement : ils s'altèrent, se corrompent, disparaissent. Cette dissolution ne peut pas s'arrêter quelque jour, car elle est naturelle ; elle ne peut pas procéder à l'infini ; il faut donc que les éléments soient quelquefois engendrés. Il ne peut y avoir de génération dans ce sens qu'un corps naîtrait de ce qui n'est pas corps, ou ce qui est en acte de ce qui est en puissance, sans être soi-même en acte de quelque façon ; car alors le vide et le non-être seraient le principe de l'être ; les éléments ne peuvent pas non plus être engendrés par un corps naturel qui, nécessairement, a ses propriétés et sa place marquée : il faut donc qu'ils s'engendrent mutuellement (2). Des philosophes ont regardé les éléments comme invariables, et la génération comme un mélange ; d'autres les ont composés de principes mathématiques, mais tout cela ne soutient pas l'examen. Les éléments ne se transfigurent pas seulement, ils se transmutent, et la génération est une réalité. Les corps diffèrent par l'action, par les affections, par la puissance ; et toutes leurs transformations proviennent de ces différences (3).

La matière a dans le corps les contraires en puissance ; la vertu des contraires est d'agir et de s'affecter mutuellement, influence que leur a donné la nature et dont les semblables sont dépourvus. La matière et la forme servent ainsi de principes à la production, mais elles ne suffisent pas : il faut encore un moteur. Les mouvements obliques des sphères, opposés à celui du premier mobile, sont les premières causes déterminantes de la production et de ses diversités. Dans le cours de chacune de ces révolutions, des situations contraires, par conséquent des effets contraires, se réalisent dans le monde ; la corruption et la génération se suivent,

(1) Aristote, *du Ciel*, III, 3.
(2) Id., ibid., III, 2 et 6.
(3) Id., ibid., III, 7 et 8.

se combattent, et proviennent l'une et l'autre. Enfin, les mouvements sont réglés par le nombre; la même harmonie s'observe dans la vie et dans la mort de tous les êtres (1).

VII. Parmi les corps mixtes composés des premiers éléments, il faut distinguer deux genres de produits. Les uns, imparfaitement mêlés, sont ces météores accidentels, passagers, de la terre ou de l'atmosphère. Les autres, résultats d'une combinaison parfaite, sont des corps homogènes, doués d'une forme propre, et que la division ne réduit pas à leurs principes. Telles sont les parties des corps organisés dont les quatre qualités et les cinq éléments concourent à former les organes (2). La fin de l'organisation, qui, dans l'ordre de la raison, mais non dans l'ordre des temps, est antérieure à son principe matériel et à sa cause motrice, c'est la forme, l'essence, la vie (3); c'est l'âme, dont la nature est pleine en quelque sorte, puisque l'humidité est dans la terre, le souffle dans l'humidité, la chaleur animale partout, et que dans la terre humectée s'engendrent les animaux et les plantes (4): et la nature marche incessamment par degrés insensibles de l'inanimé à l'animé; elle s'élève d'être en être, d'un mouvement continu, qui épuise tous les intermédiaires et qui efface toutes les limites (5).

L'âme n'est pas une essence mobile par soi, cause et origine de tout mouvement; car ce qui se meut a dû être mû; il occupe un lieu; il est, en puissance, divisible à l'infini. L'âme n'est ni corps, ni composée de corps, ni harmonie des parties du corps; elle n'est pas cet être incorporel qui, selon les fables des pythagoriciens, entrerait dans le premier corps venu, comme l'art de bâtir dans une flûte. Si l'âme commande au corps, ce n'est pas de même que le maître commande à l'esclave; si elle l'emploie comme instrument, ce n'est pas qu'elle en soit indépendante; elle lui appartient, elle est de lui, en lui, jamais sans lui; elle n'est

(1) Aristote, *de la Génération et de la corruption*, I, 7; II, 9 et 10.

(2) Id., *Météorologie*, I, 1; *de la Génération et de la corruption*, I, 10; II, 6 et 7.

(3) Id., *des Parties des animaux*, II, 1.

(4) Id., *de la Génération des animaux*, III, 11. Pour la génération spontanée suivant Aristote, Cf. ibid., I, 1, et II, 1; *Météorologie*, IV, 1, etc.

(5) Id., *Histoire des animaux*, VIII, 1.

pas une essence, elle n'est pas un sujet qui existe en soi, elle est la forme même et la suprême actualité du corps (1).

La forme et la matière, l'acte et la puissance, servent de fondement à tous les phénomènes. Les essences qui résultent de ces deux principes sont les corps, et surtout les corps naturels, dont tous les autres proviennent. Mais parmi ces corps il en est de dépourvus de vie; il en est qui vivent, c'est-à-dire qui se nourrissent, augmentent ou diminuent par eux-mêmes. Tout corps qui a la vie en partage est une essence composée qui est plutôt le sujet de l'âme que l'âme elle-même. Ainsi nous pouvons dire : L'âme est une essence, *forme d'un corps naturel qui a la vie en puissance*. Cette essence est un acte, un accomplissement, une *entéléchie*, l'entéléchie d'un de ces corps dont nous parlons. Or, il y a deux manières d'entendre l'entéléchie, comme *savoir*, par exemple, ou comme *spéculer* actuellement. Quand l'âme est dans le corps, la veille et le sommeil s'y trouvent aussi; le sommeil répond à la science, la veille à la spéculation. L'âme est ici toute pareille à la science, qui n'est pas nécessairement un acte à tous les instants, de sorte qu'il faut enfin la définir l'*entéléchie première d'un corps naturel qui a la vie en puissance* (2).

La forme la plus élémentaire de l'être animé, c'est la plante, qui végète et dont l'âme n'a qu'une puissance *nutritive*. Se nourrir, c'est s'assimiler des éléments étrangers par l'action de sa chaleur vitale. Prendre, digérer, rejeter, deux extrémités et un milieu, le mouvement le plus bas, celui de la quantité, tels sont l'organisme et les fonctions des plus simples des êtres. Ainsi, fuyant l'infini, tendant à réaliser les formes, la nature ne peut cependant éterniser ce qui est né : par la génération, qui perpétue les espèces, elle combat du moins l'infini de la matière et la fatalité de la mort. L'identique est suppléé par le semblable, et

(1) Aristote, *de l'Ame*, I, 2, 3, 4 ; et II, 2, sub fin.

(2) Id., ibid., II, 1. Ce passage, que nous traduisons à peu près textuellement, détermine avec toute la précision possible le sens de ce terme célèbre, *entéléchie*, qui n'a tant embarrassé les commentateurs que parce qu'ils cherchaient ce que nous appelons aujourd'hui une substance, un être toujours permanent, dans ce qui n'est pour Aristote qu'un *acte*, un *fait* lié à l'existence du corps. Cet acte, en tant qu'il subsiste, est l'*entéléchie première;* accompli dans le présent, c'est l'*entéléchie seconde*, suivant l'interprétation très-naturelle d'Averroès.

l'unité du nombre par celle du genre. La génération est la fin de la nutrition. Dans les plantes, où les deux sexes se mêlent en chaque partie de la tige, des corps distincts, des âmes distinctes sont à peine retenus par la faible unité du végétal dont on peut les détacher, et la plante elle-même a sa perfection et sa fin dans la graine qui naît de l'entier développement de ses organes.

Après la plante vient l'animal, doué d'une organisation plus complexe et plus variée, d'une *âme sensitive*, et par suite de facultés irascibles, appétitives et volontaires qui fondent sa vie de relation. Au mouvement de quantité s'ajoute en lui le mouvement de qualité, qui produit l'altération et qui cause la sensibilité. Le mouvement local, ou locomotion, et les organes qui le servent élèvent l'animal à un nouveau degré de perfection. Dans les genres supérieurs, dont les individus ont plus d'indépendance et de nouveaux appétits, les sexes se séparent et ne s'unissent que pour engendrer; ainsi le meilleur ne demeure pas toujours et nécessairement attaché au plus imparfait. Réunissant en lui tous les attributs inférieurs de l'être, doué de plus d'une *âme intellective*, qui n'était qu'en puissance dans les deux âmes subordonnées, l'homme se dresse enfin sur cette terre où les autres animaux sont courbés, il lève la tête, il étend la vue dans l'espace; il imagine, il se rappelle par un effet de sa volonté; seul entre tous, il est capable de l'acte divin de la pensée, de l'œuvre divine de la sagesse (1).

La sensation chez les animaux, d'abord réduite au toucher et au goût, qui est une sorte de toucher, aussitôt qu'ils deviennent locomotifs, s'étend par l'odorat, par l'ouïe, par la vue, jusqu'aux objets lointains qui les intéressent; mais les deux derniers sens, les plus élevés de tous, servent surtout aux êtres doués de raison et qui poursuivent la connaissance. Ces cinq organes qui mettent le corps en relation avec les éléments, le toucher et le goût avec la terre, l'odorat avec le feu, l'ouïe avec l'air, et la vue avec l'eau, sont les seuls qui puissent exister et dont les impressions

(1) Aristote, *de l'Ame*, II, 2, 3, 4, 5; *Histoire des animaux*, I, 1 et 2; *de la Génération des animaux*, I, 1; II, 1 et 23; *des Parties des animaux*, IV, 10; *de la Mémoire*, II; *des Plantes*, I, 1. Ce dernier ouvrage, dont nous ne possédons pas le texte original, a été conservé par les Arabes.

puissent être propagées et transmises dans la nature. La sensation est l'acte commun de l'animal sentant et de l'objet senti. Cependant l'être de ces deux choses n'est pas pour cela confondu ; mais il faut que le son et l'ouïe, que le goût et la saveur dans l'acte unique de la communication soient à la fois conservés et corrompus. De même que l'action du moteur et l'affection du mouvement s'unissent et coïncident dans l'objet mû, de même l'action du sensible et la sensation dans l'être qui sent. Si la sensation n'a pas lieu, elle existe en puissance, dans le blanc, par exemple, ou dans l'amer (1). Mais étudions de plus près la nature de chacune de nos sensations.

La lumière est la couleur accidentelle de ce qui est visible ; elle consiste en une visibilité indéterminée, nature ou vertu commune des corps, dont ils sont doués à divers degrés et dont la privation totale constitue l'obscurité. La couleur est l'extrémité du visible en un corps déterminé. Par rapport à la sensation même, la lumière est l'acte du visible en tant que visible, et la couleur est le mouvement du visible en acte. La lumière n'est pas transportée à travers un milieu, comme le croyait Empédocle, et comme le sont les odeurs et les sons ; elle est visible, et, quelle que soit la distance, il suffit qu'elle soit présente pour être vue (2).

Le son est l'acte de la percussion des corps résistants. Il est transporté par l'air extérieur, quelquefois réfléchi avec lui, d'où résulte l'écho, transmis enfin à cet air intérieur à la fois sonore et auditif qui est dans certaines parties de l'animal comme l'eau dans l'organe de la vision. Le son est aigu ou grave, selon qu'il meut plus ou moins le sens dans la même durée. La voix est le son de ce qui est animé. Tous les animaux n'ont cependant pas la voix : les poissons, par exemple, qui, quoi qu'on en ait dit, ne respirent même pas, en sont privés (3).

L'odorat est difficile à caractériser pour l'homme, en qui ce sens est bien moins parfait que dans un grand nombre d'animaux. On peut cependant le déterminer comme une infusion

(1) Aristote, *de la Sensation et des choses sensibles*, 1 et 2 ; *de l'Ame*, III, 2.
(2) Id., *de la Sensation et des choses sensibles*, 3 et 6 ; *de l'Ame*, III, 7.
(3) Id., *de l'Ame*, III, 8.

sèche, de vertu détersive, dans un élément humide tel que l'air ou l'eau, car il est certain que les odeurs se propagent dans ces deux éléments.

Le goût est une sorte de toucher, comme nous l'avons dit; et de là vient qu'il ne se communique par aucun intermédiaire, tout semblable, sous ce rapport, à la lumière. De même que le visible est la couleur, de même aussi le savourable est la saveur, et ni l'un ni l'autre ils ne résultent d'un flux ou d'un mélange (1).

Enfin le tact est, de tous les sens, le plus nécessaire à l'animal. Répandu sur toutes les parties de son corps, il lui fait connaître un grand nombre de propriétés contraires essentielles aux corps étrangers et qu'il ne pourrait ignorer sans cesser de vivre (2).

En général, la sensation est dans l'animal tout ce qui peut recevoir une forme sensible séparée de sa matière. C'est ainsi que le signe d'un anneau s'imprime sur la cire sans que le fer ou l'or y demeurent attachés. Le sensorium est ce qui possède une puissance de ce genre. Une grandeur est sentie, mais ce n'est pas une grandeur qui sent, c'est une puissance, une *raison*, un rapport. Si le sensible a trop de force, si le mouvement est plus fort que l'organe, ce rapport est détruit et la sensation avec lui, comme la consonnance avec la corde qui se rompt (3). Du reste, il est absolument nécessaire qu'il existe, outre les cinq sens, un sens commun supérieur aux autres, et sans lequel nous ne pourrions établir entre eux aucune liaison ou percevoir aucune différence. L'organe qui juge ainsi est réellement un sens, puisqu'il s'agit d'objets sensibles; et il n'est pas un sens particulier, qui ne saurait s'appliquer qu'à un objet particulier. Il est un et divisible à la fois comme le point des géomètres, comme une limite, comme un milieu où les extrêmes s'unissent (4).

(1) Arist., *de l'Ame*, III, 9 et 10; *de la Sensation et des choses sensibles*, 4 et 5.
(2) Id., ibid., III, 11.
(3) Id., ibid., III, 12.
(4) Id., ibid., III, 2 et 7. Le sens commun ou général est une sorte de transition de la sensation à l'entendement, à l'intelligence, mais surtout au jugement, au raisonnement et à l'opinion, qui en sont des facultés secondaires, Cf. *de l'Ame*, III, 9, où la *vertu de juger* est rapportée simultanément au *sens* et au *raisonnement*; *des Parties des animaux*, IV, 10, où le sens commun et le raisonnement sont nommés à la fois; enfin, *de l'Ame*, II, 1, où l'on trouve l'énumération des idées communes que ce sens embrasse.

VIII. Les facultés qu'on rapporte le plus communément à l'âme et qu'on fait servir à sa définition sont le mouvement local, l'intelligence, le jugement, la sensation. La plupart des *anciens* ont cru que la connaissance et la pensée n'étaient que la sensation, parce qu'elles s'appliquent aux mêmes objets ; mais il n'en est pas ainsi. Sentir et connaître diffèrent profondément, puisque l'un appartient à tous les animaux et l'autre à quelques-uns, puisque l'un est toujours vrai par lui-même et que l'autre, manifesté dans la prudence, dans la science, dans l'opinion, se divise en vrai et en faux et ne se trouve uni qu'à la raison. L'imagination, non plus, ne se peut confondre avec les sens : elle dépend de la pensée. Il est vrai qu'il n'y a pas d'imagination sans la sensation, pas de pensée sans l'imagination ; mais néanmoins l'imagination peut être active et volontaire, elle peut être fausse, elle n'est pas donnée à tous les animaux : il la faut définir par cette apparition intérieure d'une image qui n'a lieu ni sans la sensation ni hors des êtres qui sentent, mouvement produit à la suite d'une sensation qui s'élève à l'état d'acte. Imaginer et comprendre sont les deux grandes facultés de la pensée (1).

Le mouvement local des animaux doit nécessairement avoir sa cause ou dans l'intelligence ou dans les appétits, si l'on regarde l'imagination comme une sorte d'intelligence. L'imagination peut être raisonnable ou sensitive : sensitive, elle appartient à tous les animaux, l'appétit la suit, et le mouvement suit l'appétit ; raisonnable, elle est suivie de délibération. Ferons-nous ceci, ferons-nous cela ? La raison seule nous décide, parce qu'il faut rapporter l'alternative à une unité qui est la notion du *meilleur*. Nous pouvons choisir cependant parmi les objets que nous présente l'imagination, et la raison en est que nous ne croyons pas encore alors avoir une opinion, car nous n'avons pas celle qui naîtrait de la conclusion d'un syllogisme. Cette opinion, c'est la volonté qui la donne. L'appétit n'est donc pas maître de la volonté : tantôt il l'entraîne, tantôt il est entraîné par elle. Ce qui meut alors, c'est l'intelligence active ou pratique dont l'instrument est le raisonnement. Quant à l'intelligence spéculative, elle ne meut pas :

(1) Aristote, *de l'Ame*, III, 3.

elle demeure. Elle regarde le général, et nous dit : Voilà ce qu'on doit faire. Mais l'autre nous dit : Voilà ce que tu dois faire (1).

La mémoire, autre importante faculté des animaux, ne consiste ni à sentir ni à comprendre ; elle est une manière d'être, une affection du sens commun à l'issue d'un temps écoulé ; elle n'appartient qu'aux animaux qui ont le sens du temps et par lui la mémoire. L'intelligence ne perçoit rien sans image, rien qui ne soit à la fois dans le temps et dans la quantité continue, de sorte que la mémoire même des choses intelligibles est une affection du premier des sens. Si elle appartenait à la pure intelligence, loin de la reconnaître à plusieurs animaux, nous ne la trouverions peut-être en aucun des mortels (2). Mais outre la mémoire, l'homme possède, et possède seul, une réminiscence active, une faculté de chercher à se rappeler, qui suppose une sorte de syllogisme et qui ne se peut trouver que dans un être capable de délibérer (3).

Une grande, une dernière question reste à résoudre. Les espèces et les genres n'étant rien, rien en dehors des êtres singuliers, l'homme, cet individu né d'un autre individu, cette essence composée qui existe en vertu d'une cause finale qui est son but, d'une cause matérielle puisée dans les éléments, d'une cause formelle qui est l'essence même et en soi, d'une cause externe, son père, et d'une autre cause motrice encore, le soleil et le cercle oblique (4), l'homme qui doit mourir a-t-il en lui quelque chose de survivant et d'éternel ? Lorsque l'ensemble de la matière et de la forme vient à se dissoudre, un certain principe peut-il persister ? Non, si l'on entend parler de l'âme ; oui, s'il s'agit de l'intelligence (5). La différence universelle de la puissance et de l'acte doit se marquer dans l'âme : il est en elle un principe qui devient tout, il en est un autre qui fait tout, semblable à la lumière, par

(1) Aristote, *de l'Ame*, III, 10 et 11. Pour ce qui est du *syllogisme de l'action* et de l'*incontinence*, voyez, au chap. suivant, la morale d'Aristote.

(2) Id., *de la Mémoire et de l'action de se rappeler*, I.

(3) Id., ibid., 2 et 3.

(4) Id., *Métaphysique*, XII, 5. Cf. ibid., VIII, 4, où la cause matérielle et la cause motrice particulière sont signalées avec plus de précision : l'une est dans les menstrues, l'autre dans le sperme.

(5) Id., *Métaphysique*, XII, 3, sub fin.

laquelle les couleurs passent de la puissance à l'action. Cette intelligence active est pure de tout mélange, elle est dégagée, elle est impassible par son essence qui est l'acte même. C'est ainsi que la science, lorsqu'elle est en acte, se confond avec la chose qui est sue (1). Impérissable, au-dessus des atteintes de la vieillesse qui affaiblit ses *organes* sans la toucher elle-même, son impassibilité est absolue. Ni le raisonnement, ni l'amour, ni la haine ne sont des passions qui lui appartiennent et qui l'affectent; mais toute affection se rapporte à ce qui possède l'âme en tant qu'il la possède; et quand il est corrompu, la pure intelligence demeure sans amour et sans souvenir, parce que ces choses n'étaient pas d'elle, mais du sens commun qui a péri. Ainsi impassible, elle paraît plus divine (2). Elle existe absolument, et non dans le temps où l'intelligence en puissance la précéderait; de sorte qu'on ne saurait dire d'elle que tantôt elle pense et tantôt ne pense pas. Seule séparable, elle est immortelle, éternelle; seule impassible, aucune mémoire ne lui peut être attribuée, car la mémoire n'appartient qu'à ce qui est passif. Mais l'intelligence passive est mortelle et, sans l'intelligence active, elle est incapable de penser (3).

Ainsi l'âme sensitive étant corruptible et rien de ce qui est lié à l'existence du corps ne pouvant exister sans lui, ni par conséquent avant ou après lui, il reste que l'intelligence seule peut venir à l'homme du dehors, et que seule elle peut être divine (4). L'âme est l'instrument, l'*organe* de l'intelligence, comme la main est l'organe du corps, et l'intelligence même est en nous l'organe de la nature: elle est l'œuvre de la nature comme les arts et les sciences sont les nôtres (5); elle est son œuvre la plus haute. La nature,

(1) Aristote, *de l'Ame*, III, 5.

(2) Id., ibid., I, 4.

(3) Id., ibid., III, 5. On doit conclure de ces passages qu'Aristote nie la permanence de l'âme en tant que douée de mémoire et servant de substratum à une personnalité distincte. On voit aussi que, en tant qu'identique à son objet (pensée de la pensée), en tant qu'acte pur, en tant que faisant tout (sans mouvement ni altération), l'intelligence active d'Aristote est identique à l'intelligence divine. Une distinction de pur nombre serait ici sans signification : on peut la faire ou la nier, peu importe, le résultat est le même. Les raisons que nous faisons valoir ici ont été mises en avant par Alexandre et les alexandristes, vrais et purs interprètes d'Aristote.

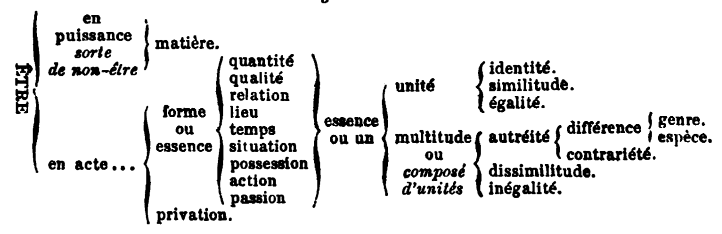
(4) Id., *de la Génération des animaux*, II, 3.

(5) Id., *Problèmes*, XXX, 5, avec une correction légère.

en effet, a tout fait et disposé pour l'homme (1) et par suite pour l'intelligence. La fin du corps est l'âme, la fin de l'âme est l'action, et le premier des biens est l'exercice de l'activité de l'âme (2). Être et agir dans un perpétuel présent, sans changement comme sans repos, agir immuablement et remplir son être de sa propre action, telle est la fin, telle est la perfection suprême de l'être. Vivre, regarder, penser, c'est par de tels actes accomplis en eux-mêmes et toujours identiques, que l'homme atteint sa perfection propre et qu'il passe du pouvoir à l'action, du sommeil à l'intelligence, du mouvement à l'être et au salut (3).

TABLEAUX SYNOPTIQUE DE LA DOCTRINE D'ARISTOTE (4).

I. *Catégories de l'Être.*



II. *Catégories de la Cause.*

CAUSE	matérielle	contrariété	changement	d'essence	naissance. mort.
	formelle	nécessité, *ce qui est*		de quantité	augmentation. diminution.
	efficiente	accidentalité, *hasard*		de qualité	altération + altération —
	finale	intentionalité *en vue de quoi*		de lieu	mouvement + mouvement —

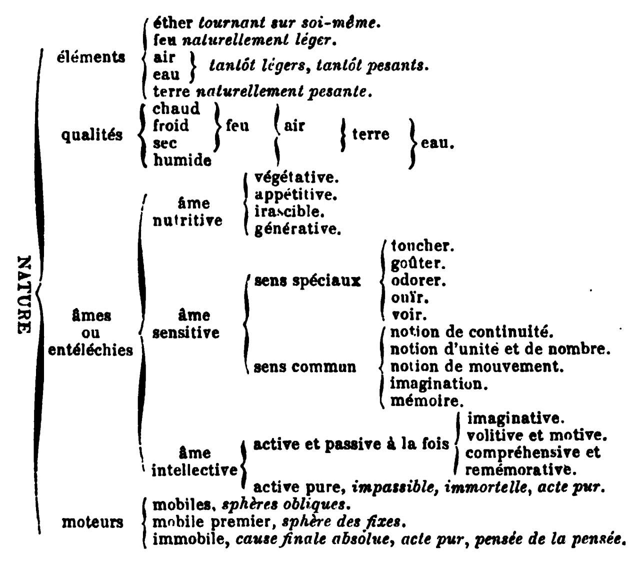
(1) Aristote, *des Parties des animaux*, IV, 10; et *Politique*, I, 3.

(2) *Ethique à Nicomaque*, I, 6; *à Eudème*, I, 7 et 8.

(3) Voyez les belles pages de M. Ravaisson, *Essai*, p. 399, sqq., t. I. — Nous renvoyons à cet ouvrage le lecteur curieux de connaître la doctrine d'Aristote par une exposition plus étendue que la nôtre. M. Ravaisson a composé une admirable paraphrase de cette doctrine, et chez lui l'exactitude et la poésie ne s'excluent pas, parce qu'il s'est pénétré merveilleusement de l'esprit du philosophe. Jamais avant notre siècle on n'avait appliqué à l'intelligence des anciens un goût si pur, un sens si exquis du vrai.

(4) Nous ne sachions pas que personne avant nous ait essayé de construire un tableau complet du système des connaissances suivant Aristote. Cette remarque a pour objet d'engager le lecteur à en excuser les défectuosités. Tel quel, il nous semble offrir quelque intérêt et pouvoir servir de résumé à notre exposition.

III. *Catégories de la Nature.*



NATURE
- éléments
  - éther *tournant sur soi-même.*
  - feu *naturellement léger.*
  - air, eau *tantôt légers, tantôt pesants.*
  - terre *naturellement pesante.*
- qualités
  - chaud, froid — feu
  - sec, humide
  - air
  - terre
  - eau.
- âmes ou entéléchies
  - âme nutritive
    - végétative.
    - appétitive.
    - irascible.
    - générative.
  - âme sensitive
    - sens spéciaux
      - toucher.
      - goûter.
      - odorer.
      - ouïr.
      - voir.
    - sens commun
      - notion de continuité.
      - notion d'unité et de nombre.
      - notion de mouvement.
      - imagination.
      - mémoire.
  - âme intellective
    - active et passive à la fois
      - imaginative.
      - volitive et motive.
      - compréhensive et remémorative.
    - active pure, *impassible, immortelle, acte pur.*
- moteurs
  - mobiles, *sphères obliques.*
  - mobile premier, *sphère des fixes.*
  - immobile, *cause finale absolue, acte pur, pensée de la pensée.*

IV. *Catégories de la Science* (1).

SCIENCE
- poétique
  - poésie, *les arts en général.*
  - rhétorique.
  - dialectique.
- pratique ou politique en général
  - morale.
  - économique.
  - politique.
- théorétique
  - physique, *être mobile et sensible.*
  - mathématique, *immobile et sensible.*
  - métaphysique, *immobile, insensible, être en soi.*

§ III.

MORALE, POLITIQUE, ESTHÉTIQUE.

CYNIQUES, CYRÉNAÏQUES, PLATON, ARISTOTE.

I. Socrate avait entrepris de critiquer le savoir : il avait nié la

(1) Nous empruntons à M. Ravaisson les éléments de ce dernier tableau, *Essai*, liv. I, c. II.

science du monde. Aux yeux de ses contemporains, son enseignement n'avait pas dû paraître éloigné de celui des sophistes. Mais son dévouement ennoblit sa vie, sa mort rendit sublime ce qui n'eût paru que ridicule, et ses disciples prouvèrent la grandeur de ses idées. Oublions la mort de Socrate, oublions Aristote et Platon, n'envisageons dans le réformateur que l'insupportable vieillard, aux allures sophistiques, le contempteur des sciences, l'homme libre et frugal, endurci aux fatigues, supérieur aux événements, dont toutes les pensées ont trait à la vie active, et nous connaîtrons le père de l'école cynique, l'une des deux grandes écoles de morale dans l'antiquité.

Mais Socrate était citoyen d'Athènes, amant passionné de la patrie, dévoué à ses lois, toujours prêt à combattre pour elle. Les cyniques, au contraire, s'élevèrent des régions les plus basses de la société antique ; fiers de leur origine, ils regardèrent la vie du pauvre et de l'esclave comme la vie souveraine, le travail comme le bonheur, et, cherchant la vertu dans l'âme isolée du sage, ils rejetèrent avec mépris les idoles qu'on avait toujours adorées jusqu'alors. Antisthène, disciple de Socrate, né d'un père athénien, mais d'une mère étrangère, dédaigna la noblesse et les droits de citoyen dont il était privé. « Pourquoi serait-on si » fier, demandait-il, d'appartenir tout entier au territoire de » l'Attique? Les sauterelles et les limaçons partagent ce beau pri- » vilége. Et qu'importe la naissance d'un homme vraiment libre? » Un lutteur invincible est-il le fils de deux lutteurs (1)? » Diogène, élève d'Antisthène qu'il assista jusqu'à sa mort, chassé de Sinope, sa patrie, pour quelque tache de famille, ou peut-être même personnelle (2), se retira à Athènes. Il y dormit sous les portiques des temples et finit par se donner pour logis un tonneau (3), qui devint populaire dans la Grèce et demeura célèbre

(1) Diogène, *Vie d'Antisthène*, VI, 1 et 4.

(2) Id., *Vie de Diogène de Sinope*, VI, 20 et 21.

(3) C'était un vrai tonneau de bois, un tonneau roulant, comme l'ont établi contre la critique, Visconti, *Iconographie grecque*, et M. Boissonade, *Notices des manuscrits de la Bibliothèque du roi*, t. X, part. II. Ce genre d'habitation n'avait rien de très-extraordinaire en Grèce. V. Aristophane, *Chevaliers*, p. 83, t. II de la trad. d'Artaud, 1re édit., et texte, vers 791.

dans l'histoire. Ces deux hommes adoptèrent la besace et le bâton comme symboles de leur philosophie; ils eurent pour unique habit un manteau doublé propre à toutes les saisons; ils osèrent mendier, ainsi que Socrate lui-même en avait peut-être donné l'exemple (1), et ils réunirent leurs auditeurs au Cynosarge, gymnase des enfants illégitimes, dont le nom s'appliqua naturellement à désigner leur école.

Les cyniques essayèrent d'ennoblir le travail, et par là même de relever la condition morale des esclaves. Antisthène citait l'exemple de Cyrus et celui d'Hercule, ce grand travailleur; et, faisant allusion sans doute à l'oisive mollesse d'Aristippe de Cyrène, « Fussé-je en délire, disait-il, plutôt que d'éprouver du plaisir (2)! » Aucun bien ne s'acquiert sans exercice, et l'exercice vient à bout de toute chose, enseignait Diogène à son tour. Renonçons aux travaux inutiles, livrons-nous uniquement à ceux que prescrit la nature; si nous sommes encore malheureux après cela, notre malheur sera la démence. Ceux qui s'accoutument à vivre dans la volupté ne peuvent plus en être arrachés sans douleur; nous, au contraire, nous finirons par trouver la nôtre à la mépriser, et notre plaisir sera dans la peine (3). Toutes les conditions devaient être indifférentes à l'homme qui ne demandait qu'à pratiquer cette ascétique doctrine. Aussi nous montre-t-on Diogène, en vente, plaisantant sur le marché aux esclaves, raillant les chalands qui jugent un homme à la simple vue, sans même en vérifier le son, comme on ferait d'un pot ou d'une assiette; enfin se nommant insolemment le maître du maître qui l'achète. Xéniade de Corinthe s'estima heureux de donner ses enfants à cet esclave, qui savait faire des hommes libres et guérir les maladies des âmes (4). Diogène vieillit auprès de Xéniade et de ses fils, et passa le reste de ses jours à Corinthe, ou libre, ou comme libre, et refusant à ses amis de se laisser racheter par eux. Ce

(1) Sénèque, *de Beneficiis*, I, 8. C'est un des reproches qu'Aristoxène adressait à la mémoire de Socrate.

(2) Diogène, *Vie d'Antisthène*, VI, 3.

(3) Id., *Vie de Diogène*, VI, 71; et Stobée, *Sermones*, XXIX, 65.

(4) Id., ibid., VI, 29; Aulu-Gelle, *Noctes atticæ*, II, 18; et Lucien, dans son *Encan*.

fut là qu'Alexandre le vit accroupi dans un gymnase, et qu'il admira sa liberté. « Ote-toi de mon soleil ! Pourquoi te craindre si tu es bon? » Qui ne connaît les sublimes réponses du gueux au conquérant (1)?

Si la sainteté du travail, si l'égalité morale des conditions humaines purent être enseignées réellement, efficacement, par quelqu'une des sectes de la Grèce, c'est par la secte cynique et par aucune autre. Seule, elle proscrivit toute espèce de luxe, méprisa les beaux-arts (2), et voulut réduire les soins du corps à ceux qui sont nécessaires au maintien de la vie, et, par suite, à l'exercice de l'âme, à la vertu. Quand on demandait à Diogène s'il avait jamais rencontré des hommes : « Nulle part, répondait-il; mais j'ai vu des enfants à Lacédémone (3). » Le vice qu'il reprochait à ces enfants de Sparte, c'était sans doute la brutalité, c'était l'amour de la guerre ; car les cyniques ne se contentaient pas de dédaigner la noblesse, la gloire et la fausse liberté; ils osaient encore attaquer l'esprit universel et les plus fortes croyances de l'antiquité ; ils se glorifiaient d'être sans patrie (4), et ils semblaient mépriser la guerre, ce fondement de l'esclavage et de toute inégalité, que Platon conservait si religieusement dans sa république. « Appliquez-vous à la philosophie, disait Cratès, jusqu'à ce que vous regardiez les généraux d'armée comme des conducteurs d'ânes (5). » Ainsi délivrés de tous les liens des sociétés antiques, isolés et maîtres d'eux-mêmes, les cyniques demeuraient immobiles et comme divinisés dans leur orgueil. Mais cet orgueil, que Socrate croit apercevoir à travers les trous du manteau d'Antisthène (6), c'est la plus haute pensée de l'âme humaine qui se connaît, qui s'apprécie, qui méprise tout ce qui n'est pas d'elle ; cet orgueil est la consolation du cynique arrivé à voir

(1) Diogène, ibid., VI, 38 et 68 ; Plutarque, *Vie d'Alexandre*, etc., etc.

(2) « Une statue se vend trois mille drachmes, disait Diogène, et une mesure de farine deux chénices. » Id., ibid., VI, 35.

(3) Id., ibid., VI, 27.

(4) Id., ibid., VI, 49 et 63. Diogène se disait *citoyen du monde*, et c'est à tort qu'on a quelquefois attribué ce mot à Socrate. Cratès se disait *citoyen de Diogène*, VI, 93.

(5) Id., *Vie de Cratès*, VI, 92.

(6) Id., *Vie d'Antisthène*, VI, 8.

que toutes les places ici-bas sont renversées. Bientôt, comme prévoyant un mot de l'Évangile, Diogène ordonnera qu'on l'enterre la face contre terre ; car un jour doit venir où ce qui est tourné se retournera (1).

Dans l'intervalle de son développement, depuis Antisthène jusqu'à Cratès, disciple de Diogène et maître de Zénon de Cittium, l'ancienne secte cynique se voua exclusivement à la pratique de la morale. Seuls, deux de ses membres cultivèrent la science : ce furent Antisthène, son fondateur, obligé de lui faire place parmi les écoles de son temps, et son rénovateur, Zénon, qui l'appela à de plus hautes destinées dans le monde. Antisthène, disciple de Gorgias avant de l'être de Socrate, continua l'enseignement de ce dernier, en lui donnant toutefois un caractère plus sophistique et en le dirigeant à la destruction de la science. Il laissa beaucoup d'ouvrages, et sur toutes sortes de matières (2). Il combattit surtout les prétentions des savants, en niant la réalité des attributs et la possibilité du raisonnement. Une définition, disait-il, n'est, dans le fait, qu'une série de mots. On parvient sans doute à exprimer un rapport, une qualité, mais jamais l'être lui-même d'une chose (3). Rien ne se peut caractériser que par soi; le même ne se dit que du même, et il est impossible, au fond, de se contredire (4) ; aussi, tout enseignement doit commencer par l'étude des mots (5). Diogène s'en réfère évidemment à la même doctrine quand, pour réfuter Zénon d'Élée, il se lève et marche, et répond aux raisons par des faits (6). Il pense donc, avec son maître Antisthène, que la vertu ne requiert ni paroles ni science ; qu'elle consiste dans les œuvres, et qu'il ne faut, pour l'atteindre, que la force de Socrate (7). Il demande

(1) Diogène, *Vie de Diogène*, VI, 32. Le compilateur ajoute à ces paroles une interprétation inepte.

(2) Voyez le *Catalogue*, dans Diogène, VI, 15-19. Ce qui nous en reste, authentique ou non, est peu intéressant.

(3) Aristote, *Métaphysique*, VIII, 3, où il nomme Antisthène et *autres semblables ignorants*.

(4) Id., ibid. V, 29. Antisthène est encore nommé.

(5) Arrien, *Dissertations sur Epictète*, I, 17.

(6) C'était son mode habituel d'argumenter, comme le prouvent des traits nombreux de sa vie dans Diogène de Laërte.

(7) Diogène, *Vie d'Antisthène*, VI, 11.

à l'astronome s'il y a long-temps qu'il est revenu du ciel (1), et il reproche à celui qui cherche la science dans les livres de prendre pour réalités des choses peintes, et des images pour sa nourriture (2).

Les cyniques étaient ennemis déclarés des superstitions et des dieux populaires. Ainsi, l'on voit Antisthène chercher des interprétations allégoriques d'Homère (3), refuser de croire au démon de Socrate (4), et railler un prêtre d'Orphée, à qui il conseille de mourir pour arriver plus vite aux plaisirs de l'autre vie (5). Diogène critique vivement les agenouillements immodestes des femmes dans les temples : « Ne crains-tu pas, dit-il à l'une d'elles, que Dieu ne soit derrière toi, car tout est plein de lui, et qu'il ne te voie dans cette position (6)? » Ils enseignaient l'existence d'un seul Dieu dans la nature, divinité incomparable et sans forme déterminée (7), et réduisaient sans doute la vraie religion à une sorte de déisme; mais la grande affaire était, pour eux, la vie de ce monde, les soins de la *veille*, qu'il fallait se garder de sacrifier aux vaines illusions des *songes*, et la vertu, unique bien, unique beauté, unique vérité à poursuivre. « Ayez la raison, disaient-ils, ou munissez-vous d'une corde (8)! »

La doctrine politique et sociale des cyniques se peut réduire à un seul mot : la communauté. « Toutes choses sont aux dieux, » disait Diogène; les sages sont amis des dieux; entre amis tout » est commun : tout donc appartient aux sages (9). Le mariage » par lui-même n'est rien; l'acte qui en est la fin résulte d'un ac- » cord naturel : ainsi les enfants doivent être communs (10). Les » femmes sont destinées, d'ailleurs, à la même vie, à la même

(1) Id., *Vie de Diogène*, VI, 39.
(2) Id., ibid., VI, 48.
(3) Lobeck, *Aglaophamus*, p. 159.
(4) Xénophon, *Banquet*, VIII, 5.
(5) Diogène, *Vie d'Antisthène*, VI, 4.
(6) Id., *Vie de Diogène*, VI, 37.
(7) Cicéron, *de Natura deorum*, I, 13; et Clément Alexandrin, *Stromata*, V, pag. 601.
(8) Plutarque, *Contradictions des stoïciens*.
(9) Diogène, *Vie de Diogène*, VI, 71.
(10) Id., ibid., VI, 72. Antisthène semble s'être tenu plus près de la tradition socratique sur le mariage et sur l'amour. Voyez ibid., VI, 11 et 12; mais il ne laisse pas de dire qu'*un juste vaut mieux qu'un proche*, principe qui nous semble faire bon marché de l'esprit de famille.

» vertu que les hommes. » Il fut donné à Cratès, né à Thèbes, qui avait abandonné ses biens pour la philosophie, d'inspirer un vif attachement à une jeune fille, Hipparchie, sœur de Métrocle, son disciple. Elle voulut l'épouser et partagea sa vie et ses idées (1). Nous réduirons la morale cynique aux préceptes suivants : rechercher la vertu, car la vertu s'enseigne et s'acquiert; renoncer à toute gloire, à tout luxe, à tout respect humain; pratiquer, exercer publiquement tout ce qui est honnête en soi; travailler pour vivre et pour être heureux; aimer les sages ses semblables; s'élever ainsi à la perfection, à l'impeccabilité.

Après que l'ancienne secte cynique se fut fondue dans la stoïcienne, le cynisme ne laissa pas de se perpétuer dans l'antiquité, au moins comme un certain genre de vie qui convenait à des mystiques, à des ascètes vivant dans le monde, ou même encore à des âmes blessées dans leur amour ou dans leur orgueil. Plus d'une fois ces sages isolés durent se rapprocher du christianisme pratique, et quelques traits, sans doute ajoutés postérieurement à la vie de Diogène, peuvent être rapportés aux habitudes des cyniques nouveaux (2). Mais au fond l'ancienne et véritable école s'éloignait par son orgueil et par la doctrine de la divinisation du sage, que les stoïciens développèrent, du simple esprit du christianisme. Le suicide, assez commun dans les écoles socratiques, était regardé par les cyniques comme l'effort suprême et le dernier trait de vertu du sage que la vieillesse et les infirmités rendaient inutile à lui-même. Un jour les amis de Diogène allèrent le trouver sous le portique où il passait la nuit à Corinthe. Enveloppé dans son manteau, il semblait dormir ; mais il était mort. Les disciples pensèrent que leur maître sublime, âgé de quatre-vingt dix ans et fatigué de vivre, avait retenu sa respiration jusqu'à ce qu'il expirât (3). D'autres nombreuses versions

(1) Diogène, *Vies de Cratès, de Métrocle et d'Hipparchie*, VI, 85-99. Le lexicographe Suidas attribue quelques ouvrages à Hipparchie.

(2) Nous citerons surtout les détails que donne le compilateur sur l'éducation des fils de Xéniade par Diogène. Le maintien humble, le silence, les yeux baissés dans les rues sont des traits qui ne semblent pas représenter dans toute sa pureté l'ancien esprit cynique. Nous n'en dirons pas autant du travail et des soins domestiques. Voyez Diogène, VI, 31.

(3) Diogène, *Vie de Diogène*, VI, 77.

circulèrent dans l'antiquité sur le suicide de Diogène et sur son indifférence pour la sépulture. Ce qui est certain, c'est que les Corinthiens, qui l'admiraient et l'aimaient comme l'avait aimé le peuple d'Athènes (1), lui élevèrent un tombeau à l'une des portes de leur ville. Ce tombeau, surmonté d'un chien de marbre, portait une inscription en vers harmonieux et naïfs rehaussés par un trait final qui ne manquait pas de sublimité (2). Diogène eut aussi des statues au bas desquelles on inscrivit des vers pleins d'enthousiasme.

II. L'école de Cyrène fut fidèle à l'enseignement de Socrate, en ce qu'elle méprisa les sciences et réduisit l'objet de la vie à l'exercice et au développement de la personne morale; mais, comme les cyniques, et plus encore qu'ils n'avaient fait, elle isola le sage et enseigna l'égoïsme. Certaines doctrines des sophistes, qu'elle reprit et adopta, lui servirent aussi de méthode, et l'aidèrent à la critique des écoles ennemies. Les cyniques niaient la vertu du raisonnemeut et des idées abstraites; elle ramena toute connaissance aux impressions sensibles, elle s'attacha à l'idéalisme de Protagore, rejeta par suite la pensée morale de Socrate, et réduisit au plaisir et à la douleur toutes les réalités de la vie.

Parmi les disciples de Socrate, Aristippe de Cyrène offrait une opposition décidée de mœurs et un rapport fréquent d'idées avec Antisthène. Il se faisait gloire de vivre dans la mollesse, d'échapper à tout devoir en n'adoptant pour séjour que des républiques étrangères, de chercher avant tout une vie douce et aisée, ne

(1) Id., ibid., VI, 43.

(2) C'est un dialogue contre le chien de marbre et le passant : « Dis, chien, de qui gardes-tu là le tombeau? — Du chien. — Et quel est cet homme, le chien? — Diogène. — De quel pays? — De Sinope. — Celui qui habite un tonneau? — Lui-même, et maintenant il est mort et il habite les astres. » (*Anthologie*, épigr. 558). Disons cependant que Visconti et Boissonade croient cette inscription moderne. — On possède encore aujourd'hui des lettres attribuées à Diogène le cynique et à Cratès. Mais leur authenticité, depuis long-temps soupçonnée, a été définitivement rejetée par M. Boissonade, *Notices des manuscrits de la Bibliothèque du roi*, t. X et XI, dans les deuxièmes parties. Cependant leur fabrication paraîtrait assez ancienne à ce savant helléniste, et pouvoir se placer à fort peu près à l'an 190 avant notre ère. Voyez, aux lieux indiqués, ces lettres et leur traduction. Elles ne sont pas absolument dénuées d'intérêt; mais les traits qui s'y trouvent compris ont en général été conservés par d'autres auteurs, surtout par Diogène Laërce; et voilà pourquoi nous n'en avons pas fait usage.

s'embarrassant que de lui-même, et de se faire, entre la servitude et la domination, un chemin pour arriver au souverain repos (1). Indifférent à chaque état présent des choses, il prétendait, tout en cherchant le mieux, s'accommoder du pire, et faisait profession de savoir tout soumettre à sa personne sans jamais la soumettre à rien (2). Connu surtout pour maître en l'art de flatter les tyrans, et pour avoir voulu vivre sans passions et sans trouble, Aristippe ne paraît pas avoir laissé de doctrine bien déterminée; mais sa fille Arété, qui philosopha d'après lui, Aristippe Métrodidacte, fils de cette dernière, à leur suite d'assez nombreux disciples, formulèrent un système qui finit par se fondre dans celui d'Épicure : ils empruntèrent tous à leur premier maître le principe du plaisir et celui du mépris des sciences. Les derniers des artisans, avait dit Aristippe, sont au-dessus des mathématiciens; un cordonnier s'occupe au moins du mieux et du pire, un mathématicien jamais (3) ; et il avait défini la fin de la vie : un mouvement doux répandu dans la sensation (4).

Aristippe, fils d'Arété, distingua trois états de l'âme : la tempête, l'agitation douce et le calme. Ne pouvant connaître ou plutôt sentir que ses impressions, ses passions, en prenant ce dernier mot dans le sens le plus conforme à son étymologie, l'homme devait, selon lui, viser constamment à l'état moyen, qui seul constitue le plaisir, le bien et la fin de la vie (5). Mais le calme n'étant guère pour l'homme vivant qu'un état négatif, les cyrénaïques réduisaient l'être qui sent à deux passions : un mouvement doux, un mouvement rude; l'une est le plaisir, l'autre est la fatigue ou le travail, ou la douleur. Du reste, un plaisir, suivant eux, ne différait pas d'un autre plaisir. Sans distinction ni degré, tout état de jouissance se suffit à lui-même et remplit son moment (6), car le plaisir est monochrone ; ni l'espérance ni les

(1) Xénophon, *Mémoire sur Socrate*, II, 1

(2) Horace, *Epîtres*, liv. I, 1 et 17 :

« ...mihi res, non me rebus subjungere conor...
Omnis Aristippum decuit color, et status, et res,
Tentantem majora, fere præsentibus æquum. »

(3) Aristote, *Métaph.*, III, 2. Aristippe, dans ce passage, est traité de sophiste.

(4) Diogène, *Vie d'Aristippe*, II, 85.

(5) Eusèbe, *Préparat. évang.*, XIV, 18 et 19.

(6) Diogène, ibid., II, 86 et 87.

souvenirs ne le touchent en soi ; il est tout entier relatif au présent (1). Aussi la fin que nous poursuivons doit-elle résider toujours en un plaisir particulier. Le bonheur, qui est l'ensemble de ces plaisirs composant toute une vie, le bonheur, qu'il est si difficile d'atteindre, n'est pas même recherché pour soi : c'est le plaisir que tous les êtres poursuivent dans la nature, c'est la douleur qu'ils repoussent et qu'ils fuient; et quelle que soit la source de ces deux passions, les choses mêmes nous indiquent assez que l'une est le bien, que l'autre est le mal (2).

Les cyrénaïques refusaient à l'homme le pouvoir de prononcer sur la réalité des objets extérieurs et sur leur nature. Sans en nier l'existence, ils regardaient les noms que nous leur donnons comme n'exprimant que nos sensations, et ils les posaient comme incompréhensibles. Ainsi, d'après eux, tout est apparence, et il n'est pas de critérium unique et général pour servir aux jugements humains (3). Les objets de nos sens ne nous touchent pas, disaient-ils; il n'y a de réel dans la passion que le plaisir et la douleur (4), qui sont des états de notre pensée (5). L'imagination, la passion n'appartiennent qu'à nous ; trop peu fondés sur elles pour nous abandonner à la foi par laquelle on affirme l'existence des choses, nous devons, comme en une ville assiégée, nous renfermer en nous-même et dire de ce qui est au dehors : Il paraît, et non pas : Il est (6). En deux mots, le jugement du vrai n'est que dans le plaisir et dans la douleur, parce qu'ils se sentent, et rien n'est sûr au delà de nos émotions intimes (7).

Le plaisir était, pour les cyrénaïques, un état passif de l'âme, bien différent de cette apathie, absence de la douleur ou du mal, dont les épicuriens composèrent leur bonheur; ils le regardaient comme ayant surtout son siége dans la sensation. Les peines matérielles leur semblaient les plus dures, et ils amoindrissaient autant que possible la part que l'âme, qui prévoit ou qui regrette,

(1) Athénée, *Banquet des sophistes*, I, LXI, p. 544.2.
(2) Diogène, ibid., II, 87 et 88.
(3) Sextus, *Adversus logicos*, I, 191, sqq. ; *Hypotyposes*, I, 215.
(4) Diogène, ibid., II, 90.
(5) Plutarque, *Banquet*, V, I, 2. « περὶ τὴν διάνοιαν ἡμῶν. »
(6) Id., *Contre Colotès*, XXIV.
(7) Cicéron, *Questions académiques*, II, 7 et 45

a nécessairement dans le bien et dans le mal. Cependant la prudence ou l'art de se gouverner n'était pas absolument rejetée par eux, mais ils la regardaient comme un art facile (1) : la plus simple connaissance du bien et du mal, indépendamment de toute science des choses naturelles, leur paraissait bien suffisante au sage pour qu'il se délivrât des superstitions et de la peur de la mort. Quant à la science du juste et de l'honnête, ils la niaient aussi, réduisant toute notion de ce genre à la coutume et à la loi ; mais le sage a tout intérêt à se conformer à la coutume (2).

Théodore, surnommé l'Athée, puis le Dieu, Annicéris, son maître, et Hégésias, furent les plus célèbres des cyrénaïques. Ces deux derniers donnèrent leur nom à des écoles qui marquent une transition sensible à l'épicuréisme. Les annicériens tentèrent de rendre à l'âme les affections, l'amitié, l'esprit de famille et l'esprit patriotique, que les autres philosophes de Cyrène en avaient bannis ; ils firent, de la sorte, entrer l'amour parmi les éléments du bonheur ; ils justifièrent même la coutume en soi comme utile et propre à guider l'homme dans la vie (3). Les hégésiaques, au contraire, regardant le bonheur comme impossible, et portés à mépriser le plaisir du moment, réduisirent le bien de l'homme à une sorte d'apathie Cette dernière secte est remarquable par le profond sentiment de désespoir qui s'y fait jour. Rien n'est agréable ou désagréable par nature, disait l'*orateur de la mort*, Hégésias. La satiété de l'âme engendre le dégoût ; la rareté ou la nouveauté des choses sont les sources d'un plaisir qui est le même pour tous les hommes et dans toutes les conditions, mais que la douleur surpasse toujours. Autant vaut être mort que vivant. Que l'insensé tienne à la vie, le sage y est indifférent ; il évite les biens comme les maux, et n'établit aucune différence entre les moyens de jouir. Il ne reproche rien aux hommes, car toute faute, chez eux, est involontaire, et nul ne mérite d'être puni ; mais il vit

(1) Diogène, *Vie d'Aristippe*, II, 89, 90, 92 ; Cicéron, *de Finibus*, II, 6.

(2) Id., ibid., II, 92, 93. On trouve dans Sextus, *Adversus logicos*, I, 11, une division de l'*Ethique* en cinq parties, attribuée aux cyrénaïques. Ces philosophes avaient donc essayé de systématiser leur pensée, comme le firent plus tard les épicuriens. Les éléments nous font défaut pour recomposer ce système. Ritter l'a cependant esquissé avec beaucoup de vraisemblance.

(3) Id., ibid., II, 96, 97.

pour lui seul, se méfie de ses sens, et se laisse conduire aux apparences de la raison (1). L'athéisme de Théodore et le désespoir d'Hégésias sont la fin de la philosophie cyrénaïque ; sur ses ruines s'éleva la puissante école d'Épicure (2).

III. Tandis que les cyniques et les cyrénaïques s'attachaient à ce que Socrate avait imprimé de plus personnel à son enseignement, tandis qu'ils poursuivaient sa critique des sciences et qu'ils allaient rétrécissant cette notion du bien et de la vertu, qui avait été le vaste objet de ses recherches, Platon appliquait la doctrine des idées à la morale, et s'élevant dans les plus hautes régions de l'esprit, il plaçait l'idée suprême du bien au delà du monde et la transformait.

La morale de Platon peut s'envisager sous trois aspects divers, qui embrassent en quelque sorte trois règnes de l'âme. On trouve d'abord dans ses dialogues une morale dialectique, science incomplète des idées du bien et du beau et de toutes celles qui en participent. Puis les symboles répandus dans les mêmes dialogues et cette admirable génèse qu'il appelle sa physique, présentent les éléments d'une morale religieuse, qui se lie à la morale dialectique par les doctrines de l'immortalité de l'âme et de la réminiscence. Enfin, la morale politique, exposée avec de grands développements, résulte de l'application des deux autres sciences à l'organisation de la société et à la direction des forces humaines.

Nous savons que Platon adoptait ce grand principe de Socrate, qui consiste à identifier la vertu avec la science du bien, double idée que notre langue exprime aujourd'hui par ce beau mot, *sagesse*. Cependant la vertu ne s'enseigne pas, Platon l'admettait, le prouvait avec les sophistes. Comment donc peut-elle être une science ? C'est que l'opinion vraie qui supplée la science, qui, comme elle, peut engendrer le vrai, le bon et l'utile, est aussi la

(1) Id., ibid., II, 94, 95, 96. Hégésias avait écrit une sorte de drame philosophique dont le personnage, prêt à se laisser mourir de faim, énumérait à ses amis tous les maux de la vie. Il lui fut défendu d'enseigner le suicide à Alexandrie. « La vie, disait-il, est un mal, et la mort ne supprime pas le bien, mais elle supprime seulement la vie. » Cicéron, *Tusculanes*, I, 34.

(2) Pour le célèbre Evhémère, auteur d'un système de mythologie qui fut reçu dans l'école d'Épicure, V. ci-dessous, liv. VI, ch. 3, nº 10.

seule vertu qu'on trouve dans le monde. Tous les hommes ne seraient que des ombres à l'égard du sage qui possèderait la vertu comme une science. En eux elle est un don de Dieu, en lui elle serait comme en Dieu même (1). Toutes les vraies vertus, quel que soit le nombre qu'on en veuille compter, toutes ont un caractère commun; elles supposent la science, et participent d'ailleurs les unes des autres, bien qu'elles ne puissent être enseignées (2), par la raison qui vient d'être donnée. Ainsi la justice, la sainteté, la tempérance, la prudence s'impliquent mutuellement et sont parties inséparables de la vertu, de la science. Le courage est incompatible avec l'ignorance, parce qu'il est la science de ce qui est véritablement ou de ce qui n'est pas à craindre; et la sainteté de même, parce qu'elle est la science de notre rapport à Dieu (3). Qu'est-ce donc que cette science, principe de toutes les vertus, et identique à la sagesse? La sagesse consisterait-elle à faire le bien? Mais en ce cas, le sage pourrait ignorer lui-même la sagesse, puisque souvent c'est involontairement que nous faisons le bien ou que nous négligeons de le faire. Le sage est-il celui qui se connaît lui-même? Quel serait l'objet de cette science de soi? Il n'y a pas de vue de la vue, ni d'ouïe de l'ouïe; donc aussi pas de science de la science. Le savant en général, dépourvu des sciences particulières, ne saurait pas même ce qu'il sait ou ce qu'il ignore, et le bonheur lui manquerait, parce que le bonheur est donné par une science particulière, celle du bien et du mal, sans laquelle toutes les autres nous deviennent inutiles (4). Il est

(1) Platon, *Ménon*, p. 219-231.

(2) Id., *Protagore*. C'est la thèse même, la thèse générale de ce dialogue.

(3) Id., ibid., p. 61-73 et 117-123; *Lachès* tout entier; *Eutyphron* tout entier. Ce dernier dialogue, si justement admiré, a surtout un caractère critique. Il réfute les idées de la sainteté et les principes de la religion exotérique des anciens Grecs. Cependant il nous semble aussi comporter la solution que nous donnons dans notre texte. Cf. *Gorgias*, p. 363.

(4) Id., *Charmide* tout entier. Nous négligeons quelques définitions de la sagesse réfutées par Platon, et qui ne pénètrent pas au cœur de la question : car Platon fait approfondir par degrés les difficultés à ses interlocuteurs, et il ne leur prête au début que des opinions qui soutiennent peu l'examen, quoiqu'elles soient sans doute empruntées aux écrivains de son temps. — Ce dialogue a été rejeté par quelques critiques qui l'ont regardé comme contradictoire avec l'*Alcibiade*. M. Cousin (*Argument du Charmide*) admet cette contradiction sans examen, et prend le parti très-arbitraire de regarder le *Charmide* comme un *dialogue polémique*, c'est-à-dire sophistique.

vrai que l'âme peut se replier sur elle-même, se regarder, comme un œil dans un œil, et se connaître ; mais c'est une partie de l'âme que l'âme entière connaît ainsi ; et cette partie, c'est la partie divine, c'est-à-dire la sagesse et le bien. Sans cette connaissance de nous-mêmes, qui est la vertu, les vrais biens et les vrais maux nous sont inconnus ; tout nous devient inutile et nous vivons dans l'esclavage, car le vice est servile et la vertu seule est libérale (1).

Puisque toutes les vertus dépendent de la science du bien, dont elles émanent comme autant de rayons, tous les vices, au contraire, et l'intempérance, et l'injustice, et le mensonge, naissent de l'ignorance. Nul ne fait le mal volontairement, nul ne connaît le bien sans le faire (2). Mais, supposé qu'un homme pût vouloir être injuste; il faudrait reconnaître que l'âme, en cela semblable aux sens, aux instruments, aux animaux domestiques et aux esclaves, est foncièrement meilleure quand le vice en elle est volontaire que lorsqu'il est involontaire. Dans le premier cas, l'âme possède la science et la puissance; dans le second, tout n'est en elle qu'ignorance et faiblesse : il n'y a plus de vertu. Si donc il existe un homme qui fasse le mal par sa volonté, sachant, voyant qu'il est mal, cet homme est homme de bien. Mais comment approuverait-on une conclusion si étrange ? Les ignorants qui savent leur ignorance y sont conduits comme Socrate, et les faux savants la rejettent (3). La vraie science n'a qu'un mot à

(1) Platon, *Alcibiade*, p. 118 jusqu'à la fin.— La contradiction de l'*Alcibiade* et du *Charmide* est donc purement extérieure. La sagesse et la vertu, selon Platon, consistent à se connaître soi-même, non en tant que l'on posséderait ainsi le savoir du savoir, mais en tant que l'on connaît le bien qu'on a en soi, distinct de soi, et qui émane de Dieu.

(2) Id., *Gorgias*, p. 243-245, et *Ménon*, p. 159-162. Cette doctrine socratique respire partout dans les dialogues de Platon. Dans le *Gorgias*, toutes les vertus sont ramenées à la tempérance, qui est l'ordre dans l'âme. Il est clair que cet ordre ne peut être réalisé que par la science du bien.

(3) Id., *petit Hippias*. Ce dialogue, d'une incontestable authenticité (il est cité et caractérisé par Aristote, *Métaphysique*, v, 29), s'explique aisément, on le voit, dans la doctrine de Platon. M. Cousin s'est fort emporté contre la thèse *immorale* et *sophistique* ainsi soutenue par Socrate et par son disciple ; mais il n'en a ni pénétré le fondement ni recherché la solution (*Argument du petit Hippias*, t. IV). Platon, qui proclame la liberté humaine dans sa théodicée, est fataliste dans sa morale. Nulle part il ne semble s'être enquis de la nature de la volonté et du libre arbitre.

dire : cet homme qui connaîtrait l'injustice et qui la voudrait, n'est qu'un monstre qui n'existe pas et à qui l'idée réelle du bien n'est pas applicable, car cette idée unit indissolublement l'acte à la pensée, le fait à la connaissance.

Ainsi l'idée du vrai se rattache à l'idée du bien, que nous savons supérieure à toutes les essences : elle en est la réalisation. Occupons-nous maintenant de l'idée du beau ; le caractère qui fode le beau dans les choses n'est ni la convenance, ni l'utilité en général, ni l'utilité cause du bien, ni l'agrément, ni ces deux derniers réunis (1). Nous connaissons la voie qui mène l'esprit à l'idée propre du beau lorsqu'il s'élève de la beauté du corps à la beauté de l'âme, vive lumière dont l'autre plus faible est un reflet, puis de la beauté de l'âme à la beauté intelligible en général, et de celle-ci à la beauté divine et en soi (2). Sur cette voie l'amour le conduit, l'amour qui a pour objet le bien en général et, en particulier, la production du bien dans le beau, selon le corps et selon l'esprit. Ainsi le bien se réalise dans la beauté, divinité qui préside à la conception et à l'enfantement (3). Mais le bien qui se réalise, c'est le vrai ; quelle relation peut donc avoir le beau en soi avec le bien suprême, qui n'est pas produit, mais qui produit éternellement le vrai ? Il en est l'éclat, la splendeur. Il est ce cercle de divine lumière qui réside dans le bien et qui sans cesse émané de lui se réfléchit vers lui (4).

A l'idée du beau joignons celle de l'amour, qui lui est corrélative. La dialectique nous apprendra d'abord tout ce que l'amitié n'est pas, comme tout-à-l'heure elle nous apprenait tout ce qui n'est pas la beauté. L'amitié n'est ni le rapport réciproque des semblables, ni celui des contraires, ainsi qu'on l'a quelquefois prétendu. Si l'amitié avait pour objet la beauté, fille du bien, et que grâce à elle l'homme qui n'est ni bon ni mauvais dût être appelé

(1) Platon, *grand Hippias*, pag. 135-167. Ce dialogue est rejeté par Ritter et par d'autres critiques. On y relève des défauts; mais Platon a-t-il dû n'en avoir jamais! Ritter rejette aussi l'*Alcibiade*.

(2) Id., *Banquet*, p. 314-318.

(3) Id., ibid., et 306-307.

(4) Marsile Ficin, *Epitome in Hippiam*, pag. 1271, éd. de Bâle, 1561. Contre l'ordinaire, l'interprétation de Ficin nous semble exacte ici. Les développements, *Comment. in Convivium*, p. 1324, sqq.. le sont moins.

l'ami du bien qui lui manque, alors l'amitié se rapporterait essentiellement au premier bien, bien véritable pour lequel nous recherchons tous les biens secondaires. Mais ce bien, recherché par celui qui n'est ni bon ni mauvais, ne serait donc aimé qu'à cause de la présence du mal ? Cependant si le mal était supprimé il semble que le désir pourrait subsister encore et avec lui l'amitié. Voudrait-on alors définir l'amitié plus généralement, un désir de ce qui convient? On demandera de déterminer cette convenance et il sera impossible d'y réussir sans retomber sur les notions précédentes déjà réfutées (1). Mais ne savons-nous pas que l'amour est le désir d'engendrer dans la beauté? L'amant et le bien-aimé sont ici-bas dans des relations telles que l'un trouve dans la contemplation de l'autre une image, un reflet de la beauté divine, qu'il le rend fécond pour le bien, et que, le bien-aimé s'élevant à son tour dans la vertu de son amant, tous deux, l'un par l'autre, arrivent à l'immortalité (2). L'amour suprême, amour de la beauté suprême, que peut-il être alors, sinon le désir mutuel du bien et du vrai, du vrai pour la splendeur du bien, du bien pour son ouvrage qu'il a produit dans la beauté (3) ?

Il nous reste à rechercher quel est le bien de l'homme, et, en envisageant cette idée dans sa multiplicité, à classer les divers biens dans leur ordre d'excellence. Excluons d'abord le plaisir du

(1) Platon, *Lysis*, p. 54-77. — M. Cousin a voulu regarder ce dialogue comme une *œuvre éclectique*. Platon, d'après lui, n'aurait réfuté chacune de ces définitions de l'amitié que pour en laisser subsister une partie, de sorte qu'il ne les repousserait qu'en ce qu'elles ont d'exclusif (*Argument du Lysis*, t. IV); mais, outre que cette tactique n'est pas le moins du monde indiquée par l'auteur, il faudrait que les réfutations données par Socrate n'atteignissent qu'une partie de chaque définition, tandis qu'il est aisé de s'assurer qu'elles sont radicales. — Ce beau dialogue doit être expliqué par le *Phèdre*. Ils sont les premiers que composa Platon, Socrate vivant encore, et le *Phèdre* est évidemment la suite du *Lysis*.

(2) Id., *Banquet*, loc. cit.; et *Phèdre*, p. 55-72.

(3) Il est aisé de rapprocher cette induction, qui nous paraît légitime, de ce que nous avons dit plus haut (ch. II, 3) de la trinité de Platon. Le bien, le vrai, le beau se peuvent rapporter à Dieu même, principe au-dessus de tout, à Dieu, intelligence qui contemple les idées, à Dieu enfin, cause des êtres et cause par amour. Les vertus, les idées, les désirs dans les êtres créés se rapportent aux trois mêmes principes, et leur source en eux est divine. Le bien joue, dans Platon, le rôle de la puissance.

nombre des biens. Nous voulons parler du plaisir qui, infini de sa nature et toujours mêlé de douleur, se forme à la fois du fini et de l'infini, par l'effet du rétablissement de l'harmonie dans un animal naguère altéré et souffrant ; pur phénomène qui n'est rien par lui-même et qui n'existe, ainsi que la génération et la corruption, qu'en vue d'un bien étranger à lui-même. Ce plaisir, du reste très-réel, et qu'on ne doit pas confondre avec la simple cessation de la douleur, est un état variable, en voie de génération, qu'il faut comparer au mouvement et non pas à la fin que le mouvement se propose. Mais il existe des plaisirs vrais et purs que nous procurent les figures, les sons, les odeurs, tout ce dont la jouissance et la privation sont également étrangers à la douleur. Tels sont les plaisirs que nous procurent l'étude de la géométrie et la vue des couleurs. On peut les ranger parmi les biens, à l'exclusion du plaisir né de la passion. Et ainsi l'on évite cette erreur monstrueuse de donner à la jouissance le nom de vertu et le nom de méchant à l'homme vertueux qui souffre (1).

Le bien doit se suffire à lui-même : il ne peut donc se trouver que dans une *vie mêlée*, et cette vie elle-même est le premier des biens. Le second rang doit appartenir naturellement à la *mesure*, à la *proportion*, au *beau*, au *vrai*, sans lesquels le mélange ne pourrait être bon parce qu'il serait confus. Toutes les sciences, sans distinction, doivent entrer dans ce mélange, ainsi que les plaisirs purs qui laissent subsister l'ordre et l'intelligence. Au troisième rang parmi les biens il faut placer l'*intelligence* et la *sagesse*, c'est-à-dire la pensée de ce qui est réellement et la connaissance de la dialectique. Au quatrième rang viendront les *sciences* particulières, les arts, toutes les *vraies connaissances ;* et le plaisir, perception pure de l'âme et sans mélange de douleur, ne paraîtra qu'au cinquième et au dernier rang (2). C'est dans cet ordre en effet que tous les biens se rapportent au bien suprême constitué par le *juste milieu* ou l'*à-propos* dans la vie mêlée.

IV. Les principes dialectiques de la morale que nous venons d'esquisser d'après Platon se rapportent à la science, et par elle

(1) Platon, *Philèbe*, p. 348, sqq., et 419-432.
(2) Id., ibid., p. 445-469.

à l'individu qui la possède ; mais il est un principe supérieur qui doit régir la vie sociale des hommes. Ce principe, il est vrai, rentre logiquement dans les précédents, mais il trouve sa sanction dans l'idée suprême de la destination de l'homme. L'injustice est le plus grand des maux, il est plus mal de la commettre que de la subir, telle est la thèse que, dans le plus beau (1) des dialogues de Platon, Socrate établit et défend contre trois sophistes conjurés. L'un d'eux, Gorgias, maître de rhétorique, prétend enseigner la justice et se donne pour la connaître, et cependant la rhétorique, dit-il, apprend à persuader au peuple le juste et l'injuste, à l'éblouir, à le séduire, à le gouverner. Socrate lui montre qu'il ignore la justice. Un second interlocuteur se jette furieux dans la lice : c'est Polus. Il renonce à toute fausse honte. Il avoue qu'il n'enseigne pas la justice, mais l'art d'être puissant et d'être heureux. Le plus criminel des tyrans, un Archélaüs de Macédoine, lui semble le plus heureux des hommes. Cependant il distingue encore le bien du beau, le mal du laid, et, s'il croit qu'il est mal de souffrir l'injustice et qu'il est bien de la faire, il croit aussi comme tout le monde que ce mal est plus beau, que ce bien est plus laid : et Socrate, établissant alors les rapports du beau avec les autres idées, celles de l'utile et de l'agréable, fait voir que si l'injustice est laide, elle est un mal, que dès lors la punition de l'injustice est un bien, et que celle-la est la plus malheureuse des âmes qui, abîmée dans cette misère, se met au dessus du châtiment, et, dans sa maladie, chasse le médecin et refuse la guérison (2).

Mais le troisième sophiste, Calliclès, doute si Socrate parle sé-

(1) Nous savons que ces comparaisons sont dangereuses en elles-mêmes, et surtout ici, au moment de donner au lecteur une faible analyse de ce dialogue. Toujours obligés de nous contenir et de nous resserrer dans le cours de cette exposition, nous avons voulu donner, par cette analyse, quelque idée de la manière de Platon et de son art divin, comme on disait si bien autrefois. Nous n'aspirons qu'à faire naître le désir de chercher dans l'original cette grâce inexprimable des détails et cette clarté des idées que nous ne pouvons reproduire. — Nous nommons ce dialogue le plus beau qu'ait écrit Platon. Le *Phèdre*, le *Lysis* et le *Banquet* sont cependant par eux-mêmes supérieurs à toute comparaison. Il en est de même de l'*Apologie*, du *Criton* et du *Phédon*, qui forment une autre série distincte. Mais le *Gorgias* est l'évangile de la philosophie, œuvre parfaite, bien différente assurément de celle de saint Matthieu, mais qu'il doit être permis de lui comparer. Ce n'est point ici le lieu.

(2) Platon, *Gorgias*, p. 181-284.

rieusement ; et quand il lui est répondu qu'une philosophie sans passions et qui ne se contredit jamais a parlé par la bouche du fils de Sophronisque, il s'irrite contre les prestiges de cette prétendue philosophie. Quant à lui, il renonce à la fausse honte de Polus comme à celle de Gorgias. Il n'accorde pas qu'il soit laid de commettre l'injustice. Socrate a confondu l'ordre de la nature avec l'ordre de la loi. Mais, suivant la nature, le mauvais ne se sépare pas du laid. Certes, il est plus laid de souffrir courbé sous la volonté du fort que d'être cet Hercule violent qui traîne la loi après lui, et dont la volonté devient justice. Les faibles ont fait la loi, ils l'ont nommée juste; ils l'ont employée à dompter, à élever parmi eux de jeunes lionceaux instruits à la respecter. Mais l'homme-fait laisse aux enfants des nobles toute cette vaine philosophie; il se consacre à la politique, et à la parole qui engendre la puissance et la liberté. Quel cas pourrait-il faire d'un homme inutile, incapable de se défendre? car on peut souffleter impunément un philosophe (1)!

Socrate s'estime heureux de trouver une fine pierre de touche pour son âme dans la personne de ce Calliclès, qui réunit en lui tant de science, de bienveillance et de franchise. Sa faute à lui, si faute il y a, n'est pas volontaire; il ne demande qu'à s'instruire. Mais Calliclès a parlé du juste suivant la nature, comme d'un droit du plus fort et du meilleur, deux mots qui pour lui se confondent. Cependant la société est plus forte que l'individu. Sa volonté, qui est la loi, sera donc la justice naturelle? Calliclès entend parler seulement du meilleur ou du plus sage. Mais en quoi plus sage? et pourquoi le plus sage serait-il le mieux partagé au détriment de ce ramas d'esclaves, ainsi qu'il les nomme, qui n'ont pour eux que la force du corps? Cette sagesse est le courage et l'habileté qui font commander. Commander à qui? à soi-même? Calliclès méprise la tempérance. Aux autres? mais l'opinion vulgaire nous enseigne que le plus heureux des hommes est celui qui a le moins de besoins. Lequel vaut le mieux d'avoir une âme qui renferme des vases pleins d'essences précieuses, ou de soutenir le fardeau de cette âme passionnée qu'un philosophe a comparée à une collec-

(1) Platon, *Gorgias*, p. 284-300.

tion de vases percés, à un crible qui ne retient rien? Calliclès fait consister le bien à verser incessamment dans ces vases. L'homme heureux est donc ce galeux à qui nous permettrons de passer sa vie à se gratter. Mais si le plaisir est mêlé de douleur, si tous les plaisirs ne sont pas des biens, il faut alors invoquer la science, la science du bien. Un ordre, une règle se montrent dans l'intelligence. De là ce qui est légitime, de là le règne de la loi dans la société et celui de la tempérance dans l'âme. Le médecin de l'âme a, comme le médecin du corps, des diètes à imposer. La correction vaut mieux que la maladie, et la tempérance est plus utile à l'âme que la licence (1).

Ainsi l'homme tempérant est bon. Il est juste, saint et courageux. Le méchant est malheureux. Le méchant n'a pour amis ni Dieu ni les hommes. Il est en dehors de ce cosme, ordre universel où le ciel et la terre, les divinités et les âmes, sont unies par des rapports d'amitié, de convenance et de justice. La géométrie n'existe pas pour lui. L'injustice est enfin le plus grand des maux pour celui qui la commet, et le malheureux ne sera jamais Socrate le juste, volé, frappé, vendu comme un esclave, mais celui par qui Socrate sera volé, frappé, vendu injustement (2).

Qu'on juge, à la grandeur du mal, combien il est beau de pouvoir en garantir son âme. Que faire cependant? il s'agit de sauver soi et les siens du plus grand des maux; et l'on doit gagner à tout prix la vertu: il faut donc rechercher une puissance, un art de se préserver d'être injuste, et passer sa vie à étudier cet art. S'il n'était besoin que d'éviter de souffrir, il faudrait absolument être le tyran d'une ville, ou ami du tyran, et semblable à lui. Il faudrait étudier et la rhétorique et tous les arts qui nous peuvent préserver en de certaines rencontres. Mais le pilote qui nous a fait éviter le naufrage n'exige pas de nous de bien grandes récompenses; il sait qu'il n'a pas fait un bon d'un méchant et d'un malheureux un heureux. Que faire enfin? Songer à soi, se préparer à la mort; car nul ne plaît au peuple s'il ne lui ressemble. Les grands hommes d'Athènes, pourquoi se plaindraient-ils de ce peuple ingrat, à qui ils ont donné la puissance, mais non la bonté ni la justice?

(1) Platon, *Gorgias*, p. 302-358.
(2) Id., ibid., 358-368.

Au milieu du peuple athénien, Socrate s'attendra donc à tous les malheurs, même à la mort. Étranger à la rhétorique, il mourra content s'il se trouve hors d'état de se défendre, semblable au médecin qui, accusé par un cuisinier devant un tribunal d'enfants, ne saurait dire que ce mot : Je l'ai fait pour votre santé (1).

V. La pensée d'une sublime harmonie de Dieu, du monde et des hommes n'était pas le seul fondement que Platon trouvât à sa morale hors de l'esprit où elle naît et dans la nature éternelle des choses. La croyance à une Providence (2) spéciale de la divinité et à quelque système particulier de peines et de récompenses affectées par elle à la maladie ou à la santé des âmes, lui semblait devoir servir à la fois de complément et de sanction aux prescriptions de la loi générale imposée aux esprits qui peuplent le monde. C'est ainsi que la plupart des grands dialogues se terminent par des mythes ; c'est ainsi que Socrate expose, par exemple, à Gorgias et à ses compagnons, un récit du jugement et des peines des âmes coupables en ce jour où Calliclès, à son tour, demeurera bouche béante devant le juge, et, comme le philosophe sur la terre, se sentira, dans les enfers, frappé sur la figure (3). Mais tous ces mythes ne sont vrais qu'à peu près : ils ne sont que vraisemblables, ainsi que la physique et les dogmes qu'elle enseigne : la création, l'origine et la fin déterminées des âmes.

Socrate en prison, quelques jours avant sa mort, vit Apollon dans un songe ; il reçut l'ordre du dieu de s'appliquer à la *musique*, de *composer*, de se faire *poète* (4). Un poète, chez les anciens, était, avant toutes choses, un créateur, auteur, inventeur de son sujet (5) ; aussi Socrate, qui d'abord s'était contenté de mettre en vers quelques fables d'Ésope, comprit à ses rêves réité-

(1) Platon, *Gorgias*, 368-403.

(2) Nous trouvons ce mot, *providence divine*, θεία πρόνοια, dont Cicéron fit *providentia*, deux fois dans Xénophon, *Mémoires sur Socrate*, I, et une fois dans Euripide, *Phéniciennes*, vers 649, et nous ne croyons pas qu'il se rencontre dans les écrivains grecs avant cette époque. L'origine de l'idée doit être apparemment cherchée dans l'école pythagoricienne et dans les mystères orphiques. — La providence, comme Euripide l'entend, comporte la prescience et la divination : « La divine providence inspira ton père, fait-il dire à Étéocle, quand il te nomma Polynice. » Ici l'idée est tout à fait socratique.

(3) Platon, *Gorgias*, p. 411.

(4) Id., *Phédon*, p. 193. « μουσικὴν ποίει καὶ ἐργάζου. »

(5) Aristote, *Rhétorique*, ch. 9.

rés que le dieu ne voulait pas seulement des vers, mais encore des mythes. Faut-il lire dans ce petit conte, apparemment très-vrai, un regret de Socrate sur l'emploi qu'il avait fait de sa vie? Le grand philosophe, le puissant dialecticien déplorait-il en lui-même de n'avoir pu exercer sur les esprits l'influence d'un poète ou d'un révélateur? Aurait-il voulu, si la vie, si la jeunesse eussent pu lui être rendues, dévouer sa pensée, sa parole, à l'amour et non plus seulement à la raison pure? Quoi qu'il en soit, Platon joignit la *musique* à la dialectique et le mystère à l'idée, quand il ajouta sa personne à la personne de Socrate dans ses dialogues, et qu'il fit une doctrine entière de ce qui n'était qu'une méthode. Si les symboles de Platon eussent été moins indéterminés, on pourrait dire qu'il essaya de former une religion en même temps qu'une philosophie. Cette tentative s'expliquerait par l'état de faiblesse de la religion exotérique des Grecs, et par l'état vague et variable de la religion des mystères, religion esotérique, enseignée seulement à quelques-uns. Mais au grand jour de la pensée grecque, au milieu des sectes des philosophes, sous le règne éclatant de l'histoire, après Thucydide, où trouver assez de foi robuste pour pouvoir annoncer un mythe au nom de Dieu lui-même, assez d'obscurité pour en entourer le berceau d'une religion? Athènes différait essentiellement de Jérusalem, et le petit peuple hellène ne pouvait offrir au fils de Dieu ou à ses apôtres ce que le monde romain lui donna de force et de matériaux dans le mélange universel des races et des idées. Mais, si douteux que Platon laisse ses symboles, il prépare par eux le grand essai de composition religieuse de l'école syncrétique (1); et, ce qui vaut mieux, il ouvre les voies à l'Évangile.

Il est aisé de s'expliquer pourquoi Platon, près de deux siècles

(1) Platon et les pythagoriciens furent ceux d'entre tous les philosophes anciens qui *orientalisèrent* le plus; ils puisèrent aussi dans les mystères de la Grèce. Or, ces deux genres d'emprunts sont très-liés et souvent ont pu se suppléer l'un l'autre. Ainsi ces philosophes furent en quelque sorte les intermédiaires entre l'ancien et véritable orient et le nouvel orient des syncrétistes. La philosophie dégagée de tout symbole, la spéculation libre, propre à la Grèce, occupe l'intervalle de l'esprit qui sépare ces deux règnes du génie oriental. — Nous réduisons à ces quelques mots tout ce qu'on peut dire d'exact, suivant nous, sur les rapports de la philosophie grecque et des dogmes théologiques de l'Asie.

après Pythagore, ne put sérieusement prétendre à réaliser la grande pensée d'une réforme religieuse, morale et politique du monde grec ; mais il est certain qu'il la conçut. De nombreux ouvrages se rapportent à cette pensée ; et, fait étrange qu'on n'a pas assez remarqué, tout, dans la personne et dans les écrits du philosophe, semble rayonner comme de la pensée d'une royauté entrevue dans un rêve. Platon descendait, par sa mère, de la race royale de Solon, et, par Solon, de Neptune ; par son père, qui était de la race de Codrus, il descendait encore du même dieu (1). Né le jour anniversaire de la naissance d'Apollon, suivant la tradition de Délos (2), ce dieu était apparu à Ariston, son père : il lui avait ordonné de différer la consommation de son mariage avec Périctioné jusqu'à ce qu'elle eût mis au monde l'enfant conçu de la divinité (3). Nous citons ces traditions, auxquelles on peut joindre celle du miel que les abeilles déposèrent dans la bouche de l'enfant consacré aux Muses et couché dans le bosquet d'Apollon (4), afin de dessiner l'auréole mythique dont les disciples s'empressèrent d'entourer la tête de leur maître. Ils ajoutaient ainsi, pour autant qu'il était en eux, la divinité de la personne à la royauté affectée dans les ouvrages. Quoi qu'il en soit, désireux, avant tout, de rattacher son plan général de réforme sociale aux traditions athéniennes, dût-il, pour cela, créer des annales symboliques, Platon mit dans la bouche du sage Solon, son aïeul, une histoire des Atlantes, peuple perdu, antique et lointain rival d'Athènes, que de nombreux critiques ont depuis sérieusement essayé de retrouver (5), et qui n'exista jamais que dans la mythologie philosophique. Solon, raconte

(1) Diogène, *Vie de Platon*, III, 1 ; et Proclus, *Commentaire du Timée*, p. 25. Cf. cependant Platon, *Timée*, p. 104, et *Charmide*, p. 283. La famille de Platon, du côté maternel, n'était peut-être qu'alliée de celle de Solon.

(2) Apollodore, *Chroniques*, dans Diogène, III, 2.

(3) Speusippe, *Souper de Platon* ; Cléarque, *Éloge de Platon* ; et Anaxilide, *des Philosophes*, tous auteurs cités par Diogène, III, 2. Ce Speusippe est très-probablement le même que le neveu de Platon. Ménage, notes sur *Diogène*, t. II, p. 134.

(4) Olympiodore, *Vie de Platon*.

(5) L'Atlantide a été retrouvée partout ; elle n'est donc nulle part. Les Atlantes sont le premier des peuples d'utopie (οὐ τόπος) inventés par les philosophes, V. Letronne, *Leçons au Collége de France* ; et Martin, *Études sur le Timée*, I, p. 257.

Critias dans le *Timée*, instruit par des traditions égyptiennes, préparait dans sa vieillesse un poème des Atlantes. Il voulait célébrer la lutte des Athéniens contre ce peuple. « Vous autres Grecs, avait dit à Solon un vieux prêtre d'Égypte, vous n'êtes que des enfants. » Les déluges amenés par les eaux qui descendent des montagnes, les incendies de la terre causés par les révolutions célestes, ont occasionné de fréquentes interruptions dans la tradition grecque; mais le Nil protége les Égyptiens contre les deux fléaux. Ainsi, les plus vieux d'entre les hommes de la terre, ils savent seuls ce que les autres ont oublié. Or, il fut un temps où la ville d'Athènes était gouvernée par les mêmes lois que l'Égypte et soumise au principe des castes. Fils, élèves des dieux, les Athéniens, sous l'heureux climat de l'Attique, surpassaient en vertu toutes les nations; cependant les Atlantes, habitants d'une île immense au delà du détroit des colonnes d'Hercule, déjà maîtres de la Libye en Afrique, de la Tyrrhénie en Europe, voulurent ajouter l'Égypte et la Grèce à leurs conquêtes; les Athéniens seuls arrêtèrent cette irruption et donnèrent la liberté aux autres peuples. Bientôt après, un tremblement de terre engloutit l'Atlantide, submergea l'Attique, et fit périr les guerriers d'Athènes (1).

Ainsi, maître de l'histoire, établi par ce mythe, dont il compose avec un art parfait l'ensemble et les détails, au fondement même de toutes les traditions et de la vérité religieuse et de la vérité politique, Platon frappe un grand coup : il déclare qu'un rapport merveilleux existe entre les institutions de l'Atlantide et de l'ancienne Grèce, reproduites sur la foi des Égyptiens et de Solon, et les institutions d'une république philosophique dont il a lui-même tracé le plan. Nos ancêtres, dit-il, et les citoyens de ma république seront les mêmes hommes si nous supposons que ces citoyens, hier imaginaires, deviennent aujourd'hui réels. Que Timée, ajoute-t-il, nous expose la création du monde et l'origine des hommes; Critias prendra ces hommes de la main de Timée, et il parlera d'eux comme des Athéniens, nos pères, et comme des citoyens de notre république (2). L'histoire des Atlantes est,

(1) Platon, *Timée*, p. 104-114.
(2) Id., ibid., p. 113-115.

on le voit, nécessaire dans le plan du philosophe réformateur. Elle lui permet de passer de la théologie à la politique, sans ignorer, sans omettre aucun intermédiaire, et de rétablir, au moins idéalement, un règne de droit divin sur la terre. Le *Timée* enseigne la théologie, la physique, les rapports généraux de l'homme à Dieu ; le *Critias*, dialogue inachevé, ajoute cependant quelque chose à l'esquisse préparatoire donnée au début du *Timée*. Il nous montre les anciens habitants de l'Attique gouvernés par Minerve et par Vulcain, les habitants de l'Atlantide gouvernés par Neptune ; puis il commence d'exposer la manière dont se corrompirent et furent punis les hommes heureux et vertueux lorsque l'humanité prévalut en eux sur le sang divin (1). Ainsi devaient s'expliquer sans doute et le malheur et l'oubli des hommes après qu'ils eurent été dépossédés de ce paradis terrestre, où les dieux les avaient d'abord élevés et préservés (2). La *république*, enfin, dont il nous reste à parler, enseigne la morale et la politique du peuple idéal, que Platon identifie au peuple réel, relevé de sa corruption ; elle offre aux hommes, malheureusement hors d'état de l'entendre, la parole de rédemption ; elle leur montre les voies pour rentrer dans l'ordre divin.

VI. La vraie politique est une suite ou plutôt une partie de la vraie morale. Connaître la loi, c'est connaître, non l'institution telle quelle d'un état, mais ce qui est invariablement juste : les institutions varient, mais la loi demeure. Objet essentiel de la recherche du vrai, elle émane de celui-là seul qui le possède, de ce pasteur d'hommes qu'on appelle roi (3). Le roi ou savant politique recherche surtout la science spéculative du commandement. Son but est de présider à la production et à l'éducation du troupeau humain. Mais il faut distinguer le roi du pasteur divin, qui méri-

(1) Platon, *Critias*, p. 247-275. Si l'on devait regarder le *Minos* comme un dialogue authentique, on pourrait le rattacher au plan général conçu par Platon. Son but est de montrer l'excellence des antiques législations, et, par conséquent, de la république idéale qui leur est conforme.

(2) Cette révolution, dont la guerre d'Athènes et des fils d'Atlas, suivie d'un déluge presque universel, fut la première cause, avait elle-même été précédée d'une révolution générale du monde. Les dieux avaient abandonné tout à fait, puis repris en partie, la direction immédiate de tous les êtres. V. mythe du *Politique*, p. 365-379. Ce mythe est sans doute l'antécédent de celui du *Critias*.

(3) Platon, *Minos*, p. 34, 39 et 40.

terait ce titre par excellence ; puis il faut le distinguer de tous les artistes qui prétendent à la science politique et qui n'en connaissent que des parties subordonnées. Surtout éloignons de lui ce chœur de lions, de centaures, de satyres et de singes qui voudraient être pris pour lui et gouverner à sa place (1).

Il y a trois formes de gouvernement : 1° la *monarchie*, qui se divise en tyrannie et en royauté librement acceptée des sujets ; 2° le *commandement du petit nombre* qui se divise en oligarchie et aristocratie ; 3° la *démocratie* sans division. La forme idéale et parfaite est absolument en dehors de ces trois formes. Le vrai roi, de gré ou de force, avec ou sans lois, sera toujours roi comme le médecin est médecin, pourvu qu'il sache commander, et de quelque manière qu'il traite l'état pourvu qu'il le rende plus juste et meilleur. Le vrai roi gouvernera toujours mieux que la loi, car il embrassera l'infinie variété des êtres et des relations, tandis que la loi est opiniâtre et de courte vue. La loi est bonne néanmoins, parce qu'elle s'applique aux masses, et que le roi ne pourrait connaître chacun. Mais elle doit dépendre essentiellement de lui et de lui seul. Le roi est toujours bon, et tous ne peuvent être juges (2).

Après ce gouvernement-modèle, le gouvernement suivant les lois est préférable aux autres. Les lois établies à la suite d'une longue expérience et consacrées par une longue coutume, doivent alors être regardées comme inviolables ; et quelque absurde en soi que paraisse un tel état, on se décide à l'adopter par la peur des abus et de la tyrannie, et dans le désespoir de rencontrer le vrai roi parmi les hommes. Le succès de ce mode vicieux de gouvernement peut servir à prouver la force de vitalité inhérente à tous les états. Mais parmi les gouvernements légaux on peut encore établir un ordre, une hiérarchie : le meilleur est la monarchie ; l'aristocratie vient ensuite ; la démocratie est la dernière. Incapable d'un grand bien et d'un grand mal, la démocratie n'est préférable aux autres états que quand ceux-ci sont dénués de tout frein (3).

(1) Id., *Politique*, p. 329-427.
(2) Id;, ibid., p. 427-443.
(3) Id., ibid., p. 443 460. Pour l'ordre de dégénération des états à partir de

Les politiques qui prennent part à tous ces gouvernements désavoués par la raison sont d'ignorants imitateurs, des sophistes, qu'il faut soigneusement séparer du vrai politique. Ainsi la *rhétorique*, art de la parole, et la *stratégie*, art de la guerre, doivent être séparées de la politique et lui être soumis. La *puissance judiciaire* n'est elle-même que la servante et la gardienne de cette science qui commande aux autres et qui les fait entrer toutes dans son royal tissage ; car le politique est un vrai tisserand qui opère sur les hommes et sur les vertus humaines. Parmi les vertus, deux surtout sont opposées entre elles : dans les arts, dans les exercices, dans les caractères des hommes la *force* et la *tempérance* se combattent et souvent s'excluent. Dans leurs pernicieux excès ces deux vertus tendent à faire l'une des turbulents, l'autre des esclaves. Le politique commence à les mêler par l'éducation : il punit les méchants, il réduit en esclavage les ignorants et les abjects; avec les forts il compose sa chaîne, et sa trame avec les doux ; puis il fonde l'union de la chaîne et de la trame sur l'accord divin qu'il a établi par l'éducation entre les parties des âmes de tous, et sur les relations humaines que dès lors il lui devient possible d'organiser par la science. Unissant ainsi ce que la nature eût divisé, il marie les doux avec les forts ; il croise dans un habile tissu les caractères les plus divers ; et, rapprochés par les liens de l'amitié et des opinions communes, il les embrasse de ses nœuds, tous esclaves et libres ; il les commande et les gouverne (1).

Etudions de plus près la justice dans l'état et comparons-la à la justice de l'homme. L'origine des sociétés doit être cherchée dans l'indispensable utilité de l'homme à l'homme. Par l'effet du développement et de la satisfaction de nos plus simples besoins, la division du travail, le commerce, la monnaie, les marchands, les mercenaires deviennent successivement nécessaires à la société. Mais à la ville saine et frugale des premiers temps, succède bientôt cette ville malade et pleine d'humeurs, où les arts, la poésie, le luxe, tous les besoins factices et la médecine qui les suit, vien-

l'état parfait, et pour le tableau de ces états, V. le livre VIII tout entier de la *République*.

(1) Id., ibid., p. 460 jusqu'à la fin.

nent se rassembler. Gorgée de délices, cette ville est injuste et violente, et, forcée de s'étendre à tout prix, elle veut conquérir. De là ce fléau des sociétés : la guerre. Si la guerre est nécessaire l'armée ne l'est pas moins. La république juste aura donc comme la ville injuste une armée pour se défendre. Occupons-nous d'abord de l'organisation de l'état militaire et de l'éducation des guerriers. Il faut au guerrier de longs et continuels exercices, et l'incurie de tout le reste. A lui seul donc l'unique fonction de protéger la cité. Il lui faut un caractère courageux, colère et terrible, doux cependant envers les amis. Cette alliance est possible, et parmi les animaux le chien nous la présente. Il lui faut encore la connaissance de la philosophie puisque sa fonction est de caresser le bon et d'aboyer au méchant et à l'inconnu. Ainsi la *musique* et la *gymnastique* se partageront son éducation.

Entre les parties de la musique nous rencontrons d'abord la poésie et la mythologie. Il faudra veiller avec soin sur ces dangereux conteurs, tels qu'Hésiode ou Homère, qui attribuent aux dieux des actions infâmes ; il faudra les prier de nous épargner leurs histoires de métamorphoses divines, car la divinité est immuable et parfaite. Qu'ils cessent ainsi d'effrayer nos enfants avec leurs démons errants. Nous expulserons de la république tout poète qui présente Dieu comme l'auteur du mal, comme un inventeur de mensonges, un faiseur d'enchantements et de prestiges, et qui, loin d'inspirer aux guerriers le mépris de la mort, cherche à les épouvanter par le tableau de l'enfer et du misérable état des ombres. Nous supprimerons aussi le rire inextinguible des dieux d'Homère, tout ce qui porte à l'intempérance, à l'avarice, à la cruauté, tout ce qui nous peint un grand homme abattu ou gémissant, tout ce qui nous pourrait donner à penser, car telle n'est pas la vérité, que l'injuste est heureux, que le juste est voué à la misère. Si du mythe, qui est le fond de la poésie, nous passons à la forme, devons-nous donner asile dans notre république à ce principe de fiction qui est le principe reçu des poètes ? Bannissons d'abord, et sans regret, les jeux de la scène, imitation de la servilité et des vices, des manières des femmes et de leurs discours. Osons bannir ensuite jusqu'à l'imitation mêlée de vérité d'une république où chacun a sa fonction originale unique et

parfaitement déterminée. Que le conteur agréable et varié soit conduit couronné, parfumé, aux frontières d'un état qui se croit indigne de cet homme divin et qui ne se permet pas de le posséder. Pour ce qui est du chant, nous éloignerons de l'harmonie le ton plaintif (lydien mixte et aigu) et les tons lâches et mous (ionien et lydien). Nous conserverons les tons dorien et phrygien, l'un impétueux, l'autre calme et sage (1). Nous réduirons les instruments à la lyre, au luth et au pipeau. Enfin, aidés d'un musicien expert, nous soumettrons le nombre à un sévère examen, et, réduit aux genres convenables, nous le subordonnerons, ainsi que l'harmonie, aux paroles qui sont l'élément essentiel du chant.

Quand tous les autres artistes seront examinés et surveillés aussi exactement que les musiciens, l'état malade sera bien près d'être purgé. Le jeune musicien, notre élève, sera possédé de l'idée du beau. Il fuira le laid et l'inharmonique en toutes choses. Les vertus d'une âme bien réglée seront pour lui le plus beau des spectacles; l'amour suivant la raison sera la fin de son éducation, et celui-là sera taxé de grossièreté et de stupidité, qui s'abandonnera à l'amour sensuel dans une république, où, par l'effet d'un extrême plaisir, un tel amour ne peut engendrer que le désordre.

La gymnastique de nos guerriers sera simple et moins rigoureuse dans son régime que celle des athlètes; leur nourriture sera frugale, homérique, et leur cuisine sans ragoûts. Quant à la médecine, un tel régime en simplifiera les fonctions. Nous bannirons au surplus cette médecine scrupuleuse qui se donne pour objet de prolonger la vie mourante (2). Dans un état comme le nôtre, nul n'a le temps de passer sa vie dans les remèdes. Que le médecin se borne à traiter les maladies passagères et violentes. Pour

(1) Dans l'harmonieux accord de ses actions et de ses discours (de l'homme vertueux), je ne reconnais ni le ton ionien, ni le phrygien, ni celui de Lydie; mais le ton dorien, le seul qui soit vraiment grec. (Platon, *Lachès*, p. 360.)

(2) Platon cite ici le médecin Hérodicus, auteur de la médecine gymnastique, dont il est aussi question dans le *Phèdre*, p. 3, et dans le *Protagore*, p. 26, où il est nommé sophiste médecin, à cause de son art de faire vivre les mourants. Hérodicus s'appliqua sa méthode à lui-même, et vécut très-vieux toujours valétudinaire. Tout le monde remarquera sans doute ici la dureté de la politique de Platon. En ce moment l'esprit de l'Évangile est loin de lui.

ce qui est des autres maladies, mieux vaut une prompte mort, qui délivre le malade et l'état, qu'une existence inutile et languissante, mère des générations viciées. Les enfants d'Esculape étaient de grands politiques, et telle était la médecine qu'ils pratiquaient. Ainsi les médecins et les juges se borneront à traiter les corps sains et les âmes saines ; les uns laisseront périr les corps ruinés, les autres feront mettre à mort les méchants incorrigibles (1).

De ces deux grands arts, la musique, la gymnastique, le premier seul rendrait l'homme efféminé, le second le rendrait féroce ; mais un juste tempérament constituera la bonne tension et la véritable harmonie de l'âme. Les chefs et les premiers gardiens de l'état devront être choisis de ce caractère, mais si bien trempé que, parvenus à un âge avancé, mille épreuves les aient montrés inébranlables à la violence et à la séduction. Il sera difficile, il sera cependant nécessaire d'enseigner un mythe aux guerriers. C'est ici que de tels moyens deviennent licites au magistrat. Il faudra donc persuader à nos citoyens que leur véritable origine n'est pas celle que leur apprend la tradition ; mais que tous les hommes sont sortis frères de la terre et se doivent les uns aux autres amitié et secours ; que l'or, l'argent et l'airain entrent dans leur composition à tous ; que le magistrat est or, le guerrier or et argent, le laboureur or, argent et airain. Mais la composition des enfants n'est pas celle des pères ; il faut donc que ceux-ci consentent à ce que chacun soit fixé à la place que l'analyse de sa composition aura fait connaître, car un oracle a dit que la république périrait quand l'airain y gouvernerait. Il faut de plus que le guerrier soit étranger à toute propriété et que les autres citoyens le nourrissent ; il doit préférer son or pur au métal mauvais de l'état, et vivre en communauté avec les autres guerriers. Sans cela, de défenseur de la république il en deviendrait le tyran.

Ainsi plaçant la justice dans l'état au-dessus du bonheur de toutes les classes, évitant à la fois la richesse et la pauvreté, qui sont de tristes artisans, notre république sera puissante à la guerre.

(1) Platon, *République*, II, p. 87, sqq., et III, p. 122-176. Cf. les durs passages de J. J. Rousseau contre les médecins, *Émile*, livres I et II : « S'ils guérissent le » corps, ils tuent le courage. Que nous importe qu'ils fassent marcher des cada- » vres ! Ce sont des hommes qu'il nous faut, et l'on n'en voit point sortir de leurs » mains. » etc.

Elle se fera facilement des alliés, parce qu'elle leur abandonnera sans regret les dépouilles de l'ennemi ; et quant aux limites de son territoire, quelles qu'elles soient, elles lui conviendront pourvu que la cité conserve l'unité. Au surplus l'éducation mettra les citoyens en état de déterminer tout ce qu'il est maintenant inutile de prévoir. De génération en génération l'état ira s'améliorant ; la musique en sera la sauvegarde ; elle demeurera soumise à d'inviolables règlements, suivant le principe du pythagoricien Damon ; et les lois religieuses relatives au culte, aux temples, aux funérailles devront être demandées à Apollon de Delphes et à lui seul (1).

Entre amis tout est commun ; que l'ordre de l'état, au sujet des enfants et des femmes, soit réglé par ce grand précepte. Que l'éducation de la femme soit la même que celle de l'homme. Que la femme s'exerce nue au gymnase et qu'elle devienne guerrière. La chienne doit garder le troupeau comme le chien et y être dressée ; et il n'importe guère que l'homme engendre et que la femme enfante : cette différence est ici sans poids. Que les femmes des guerriers soient communes entre les guerriers, et que les enfants ignorent leurs pères et les pères leurs enfants (2). Il sera bon que les femmes se marient de vingt à quarante ans, les hommes de trente à cinquante-cinq ; que les magistrats soient chargés d'assortir les mariages, de veiller à la perfection de la race, et, quand les permissions de mariage se tireront au sort, d'exclure les mauvais sujets par des fraudes pieuses. Les guerriers qui se seront signalés pourront au surplus obtenir des permissions plus fréquentes. Mais tout mariage accompli sans ordre, sans prières et sans sacrifices, sera réputé œuvre de ténèbres et vrai sacrilége. Au delà des âges fixés, et seulement alors, que l'approche de l'homme et de la femme devienne libre, sauf quelques cas d'inceste, et à la condition expresse de l'avortement volontaire ou de l'exposition

(1) Platon, *République*, III, p. 176, sqq.; IV, p. 192-208.

(2) Il est aussi fait mention d'une *tribu de nourrices* et des mères que l'on mène au bercail pour allaiter, en ayant soin qu'elles ne puissent reconnaître leurs enfants. « Tout homme, toute femme, dit plus loin Platon, regarderont comme leurs fils les enfants nés de sept à dix mois après l'époque de leur mariage. »

des enfants. L'intérêt, les plaisirs, la parenté, les biens deviendront ainsi communs, et sur la communauté se fondera l'union. L'homme oubliera cette vie misérable que lui faisait son intérêt propre. Le guerrier sera plus heureux que n'est aujourd'hui le vainqueur d'Olympie. La femme combattra près de l'homme, et l'enfant même ira s'instruire au camp. Tout lâche passera dégradé dans la tribu des laboureurs; au plus brave il sera permis de donner des baisers aux jeunes guerriers et de choisir sa femme entre toutes les femmes. Le guerrier mort en combattant, le vieillard vertueux qui vient de s'éteindre seront honorés comme des héros, génies tutéaires des survivants (1).

Sachons enfin que les barbares seuls sont absolument étrangers à notre république. Persuadé que les Grecs devraient traiter de séditions les guerres qui s'élèvent entre eux, l'état que nous fondons considérera les nations hellènes comme devant un jour devenir amies. Ses guerriers ne ravageront pas leurs terres et ne réduiront pas leurs enfants en esclavage. Les barbares seuls seront ses esclaves (2).

VII. La république juste est ainsi déterminée. En effet, la *prudence* est en elle : elle réside dans les magistrats qui dirigent l'état. A côté de la prudence est la *force*, cette vertu inébranlable de l'âme qui conserve les principes inculqués aux guerriers par l'éducation; et, à côté de la force la *tempérance*, ordre, harmonie imposées aux passions, condition de la concorde entre les gouvernants et les gouvernés. Or, ces trois vertus ne reconnaissent qu'un principe supérieur, celui en vertu duquel chacun se tient dans les bornes de son devoir et de son état; et ce principe, c'est la *justice*, puisque l'injustice au contraire consiste dans l'empiétement de quelques-uns sur les biens ou sur les fonctions de tous (3). Nous nous assurerons encore mieux de cette vérité en étudiant le juste dans l'individu et en comparant la politique à la

(1) Platon, *République*, v, p. 250-295.

(2) Id., ibid., pag. 295-301. Ainsi, au-dessous de la classe libre des artisans et des mercenaires, la république de Platon possède des esclaves livrés aux travaux pénibles ou rebutants. Ces hommes ne sont pas des hommes pour elle, mais des machines.

(3) Id., ibid., IV, p. 208-224.

psychologie. Puis nous rechercherons si notre république est réalisable, à quelles conditions elle peut l'être, et quelle est la nature du roi qui lui est nécessaire.

Les trois ordres de la république doivent être représentés dans l'âme humaine : ils le sont en effet. C'est en vertu de trois principes divers que notre âme *connaît*, qu'elle *s'irrite*, et qu'elle *appète* les intérêts de la vie matérielle et du plaisir. L'*appétit* sensible diffère assurément de la *raison*, puisqu'il lui peut être opposé, et qu'une seule et même chose ne pourrait éprouver ni produire des effets contraires ; et le *courage*, principe d'irascibilité, diffère des deux autres et leur sert souvent d'intermédiaire. A ces trois principes se rapportent les trois classes de citoyens : magistrats, guerriers, mercenaires. L'homme est juste, comme la république, quand les parties qui composent son âme sont exactement équilibrées, que chacune est à sa place et qu'elle soutient ses vrais rapports avec les autres. Des deux côtés l'injustice est une sédition. A la raison, à l'irascibilité, à la concupiscence se rapportent trois caractères : ce sont ceux du philosophe, de l'ambitieux et de l'intéressé ; trois ordres de jouissance : la connaissance, la gloire et le gain. On pourrait comparer l'homme à une enveloppe enfermant trois animaux : un homme raisonnable, un lion, un monstre à plusieurs têtes d'animaux domestiques et féroces. Le partisan de l'injuste veut que le monstre assujettisse et tyrannise l'homme et le lion ; l'ami du juste veut que l'homme emploie le lion à dompter le monstre, à le régler dans sa nourriture et dans ses mouvements. Les trois vertus prudence ou science, force et tempérance se définissent aisément dans leurs rapports à ces trois âmes. Au-dessus d'elles, la vertu réduite à l'unité est la santé, la beauté, l'harmonie de l'âme ; les innombrables vices sont les formes infinies de sa laideur et de sa maladie (1).

La république ici décrite est la seule dans laquelle un philosophe puisse trouver place. Qu'on n'objecte pas tant de philosophes intraitables, inutiles à l'état. Que peut faire un savant pilote sur un navire après que la multitude inepte des matelots a endormi le patron à demi sourd et aveugle, lorsqu'elle a pillé les provisions

(1) Platon, *République*, IV, p. 225-249, et IX, p. 205, sqq., et 225-227.

et que chacun se croit plus propre que tout autre au gouvernement du vaisseau? Quant aux faux philosophes, ce sont les sophistes, âmes déviées et corrompues, et l'on sait que les meilleurs naturels peuvent aussi devenir les plus méchants, ce sont eux précisément qui perdent le peuple et qui obligent le vrai philosophe à vivre dans la solitude, plein de lui-même, à l'abri du mauvais temps et des bêtes féroces. Notre république existera quand le vrai philosophe sera son guide. Les fils des rois peuvent naître avec des dispositions à la philosophie ; qu'un seul se sauve, qu'en même temps les préjugés qui luttent contre la science soient vaincus, et la république, toute difficile qu'elle est à réaliser, deviendra cependant possible (1).

Le philosophe, c'est-à-dire le magistrat que nous demandons, se rencontrera difficilement et rarement. Le mélange d'un esprit vif et pénétrant et d'un caractère constant, inébranlable, est peu commun parmi les hommes. Ni des épreuves de tout genre, ni l'étude des vertus dont nous avons parlé, ne suffisent encore à former un philosophe. Il faudra que cet homme s'élève à une connaissance supérieure, celle de la dialectique. L'idée du bien et des idées que le bien crée, l'intelligence des réalités et de leur opposition aux ombres de la caverne, et pour cela l'étude des sciences jusqu'à celle qui les embrasse toutes, voilà ce que nous voulons dans le philosophe. Il est vrai que l'homme, le vieillard, dont l'âme ainsi tournée vers la lumière aura entrevu une fois le bien, refusera de rentrer dans le monde des ombres ; mais le législateur lui fera un devoir de rendre aux hommes les services en vue desquels ils l'ont fait si grand. Les charges humaines lui seront imposées ; et, maître de la connaissance du bien, du beau, du juste, il saura dans nos ténèbres en distinguer les ombres. Ainsi choisi à plusieurs reprises et à divers âges, reconnu à sa vocation et à ses œuvres, devenu vieux et définitivement tourné à la contemplation de l'être et du bien, le dialecticien réglera sur le modèle éternel la conduite de l'état. Après sa mort, il sera honoré comme une âme heureuse passée aux îles Fortunées (2).

(1) Platon, *République*, VI, p. 1-42.
(2) Id., ibid., VI et VII.

Tel est donc le plan qui sera réalisé quand un philosophe sera le maître de l'état. Il commencera par reléguer à la campagne tous les citoyens âgés de plus de dix ans ; puis il dirigera l'éducation suivant la règle qui vient d'être tracée. Et le sage gouvernera volontiers cette république faite à son image ; mais il ne gouvernera pas sa patrie si le ciel n'y produit quelque révolution. Que cette république existe, au surplus, ou qu'elle n'existe jamais, le modèle n'en est pas moins au ciel, et c'est en la contemplant que le sage réglera la conduite de son âme (1).

Il est possible d'imaginer des gouvernements qui se rapprocheraient à divers degrés du gouvernement modèle. Ce dernier est celui de la communauté parfaite, où le nom même de la propriété est interdit, où, jusqu'aux choses que la nature a rendues propres à chacun, les yeux, les oreilles et les mains, tout est réduit idéalement à l'unité (2). Mais, au-dessous de cet exemplaire éternel de l'état, et à petite distance, on peut en constituer un autre si l'on désespère de transformer jamais les hommes d'aujourd'hui en citoyens parfaits, et de rencontrer le roi philosophe dont la sagesse et la volonté suppléeraient à toutes lois. On peut composer une sorte de *système légal* absolu, qui, sauf la communauté réelle de toutes choses, établirait entre les hommes ces relations que nous avons jugées les meilleures. La pondération des pouvoirs, l'emploi de l'élection pour les constituer dans une certaine mesure, le droit de posséder entre des limites déterminées, ainsi que celui de transmettre la propriété, enfin l'intervention de l'élément de la richesse dans la division des ordres de l'état, telles sont les insti-

(1) Platon, *République*, VII. sub fin., et IX, sub fin. Nous croyons devoir conclure de tous ces passages que Platon regardait sa république comme possible à réaliser. L'histoire de sa vie, qu'on trouvera partout et dont les lettres apocryphes qui lui sont attribuées (trad. de Cousin, t. XIII) peuvent être regardées comme d'assez bons documents, prouve qu'il avait fondé quelques illusions sur l'amitié que le tyran Denys de Syracuse avait voulu lui témoigner. On connaît assez les voyages de Platon en Sicile et les déceptions qu'il y éprouva. — Au moment où nous terminons cette analyse de la *République* de Platon, est-il nécessaire d'avertir le lecteur chrétien que notre admiration pour le génie même politique, du philosophe ne neutralise en rien la répulsion que nous inspirent quelques-unes de ses institutions odieuses et barbares ! En deux mots, le principe de la communauté nous semble contraire à la nature humaine, dont il tend à anéantir ou à atrophier la moitié.

(2) Id., *Lois*, V, p. 281 et 282.

tutions principales qui sépareraient profondément les *lois* de la *république*, et qui les rapprocheraient des systèmes de législation que l'histoire grecque fait connaître, surtout de ceux des Crétois et des Doriens (1).

Le vice essentiel et fondamental de la république de Platon, dit Aristote, consiste en ce que le philosophe veut réduire la cité à l'unité. Dans l'ordre réel, la cité n'est pas une, elle est multitude; et si Platon pouvait atteindre son but, il anéantirait la cité, car l'individu seul est un. Les hommes satisfont plus aisément à leurs besoins dans la famille qu'isolés, et dans l'état que dans la famille. Ce qui a le moins le caractère de l'unité est donc préférable à ce qui l'a le plus. Il est vrai que l'unité, à certains égards, est une bonne chose; mais l'unité de Platon est une unité sans variété, unité sous tous les rapports, unité fausse, insupportable et monotone unisson. La question du bonheur est ici la même que celle de l'unité. Platon veut sans doute qne sa république soit heureuse; mais le bonheur de tous est-il donc indépendant du bonheur de chacun? Et qui est heureux dans la république? ce ne sont assurément pas les chefs; seraient-ce les artisans?

La communauté absolue ne produirait pas l'union dans la république de Platon. Que tous les citoyens puissent dire mon fils ou mon champ en désignant les mêmes objets, cette *totalité*, ce *mien* seraient excellents dans leur sens partitif; ils sont sans

(1) Les *Lois* de Platon peuvent se diviser en trois grandes parties dans l'ordre suivant : 1° histoire et morale, examen des lois en général par rapport aux trois vertus, force, tempérance et prudence; 2° lois-institutions et lois réglementaires de l'éducation, des arts et des mœurs; 3° lois pénales. — Le rapport du système des *lois* au système de la *république* est celui d'un état à demi empirique à un état idéal absolu. Que le même philosophe ait conçu ces deux états, il n'y a nulle contradiction, mais seulement faiblesse, découragement, ou accommodement avec la faiblesse d'autrui. Peut-être même Platon pensait-il que de ses lois établies et en vigueur le passage à la république serait plus facile quand le roi philosophe viendrait à se rencontrer. — Platon voulait tracer encore le plan d'un troisième genre d'état. Nous admettons volontiers, avec le critique Boeckh et malgré les objections de M. Cousin (*Argument des Lois*, p. 5), que ce troisième état inconnu devait consister dans les lois les plus justes propres à une forme donnée de gouvernement. Il pouvait même, s'il en est ainsi, servir d'acheminement aux lois parfaites, comme celles-ci à la république. — L'authenticité des *Lois* a été contestée. Cet ouvrage, assurément le plus faible de Platon, est le fruit de son extrême vieillesse; et, demeuré peut-être imparfait il ne fut édité qu'après sa mort par Philippe d'Oponte, un de ses disciples V. *Diogène*, III, 37. Il est cité par Aristote et réfuté.

force ni valeur dans leur sens collectif. Les hommes attachent, en fait, peu d'intérêt à ce qui ne leur est pas propre; un cousin sûr et bien déterminé leur est plus cher qu'un frère douteux; une propriété vague, ils la négligent ou la dilapident. Ainsi, la possession et les affections, causes de tout intérêt et de tout attachement, sont renversées par Platon : il bannit les vertus avec les vices. S'il n'y a pas d'avarice, il n'y a pas non plus de libéralité sans propriété. Le plaisir de faire le bien disparaît avec le plaisir d'avoir; et l'amour de soi, cet irréprochable sentiment que nous tenons de la nature, se trouve confondu par le législateur avec l'égoïsme, qui consiste à s'aimer plus qu'on ne doit. Combien il vaudrait mieux inspirer aux citoyens, en leur laissant des propriétés individuelles, les bonnes et communes affections qui peuvent leur en faire partager les fruits! Les hommes sont naturellement égaux: il faut donc, afin d'établir la concorde, compenser les inégalités que le pouvoir entraîne; il faut que chacun soit destiné à son tour au commandement et à l'obéissance. Entre les ordres divers et tranchés de la république de Platon, il naîtra au contraire des antipathies et des luttes. Comment les tenir toujours séparés? Les ressemblances n'indiqueront-elles jamais les pères? Qui dirigera la culture? L'ordre des laboureurs sera-t-il régi comme les autres? La communauté des enfants ne produira-t-elle pas des incestes? Enfin ne répugne-t-il pas de penser que la nature ait destiné les femmes, comme les femelles des animaux, aux mêmes fonctions que les mâles?

Les *Lois* que Platon a composées après la *République* tendent visiblement à remonter aux mêmes institutions. Les grands ordres de l'état y sont les mêmes. Le gouvernement, qui s'y trouve, il est vrai, plus déterminé, est un mélange de formes diverses, qui n'est pas ce qu'il veut être, et qui tend à l'oligarchie. Tout cela est bien écrit, fait penser et manque d'exactitude (1).

VIII. On voit comment Aristote fait triompher les droits du fait en quelque sorte, et, comme il le dit, de la nature, sur les violences que son maître essaie de leur faire subir. A son tour il

(1) Aristote, *Politique*, II, 1, 2 et 3.

doit fonder une morale, une politique, et, comme Platon, il unit alors ces deux sciences l'une à l'autre, mais en un sens bien différent. Platon réduit la politique à la morale, et celle-ci à la théorie des idées et à la théologie : Aristote rapporte tout, et politique et morale, à la pratique ; il fonde tout sur l'ordre habituel des relations humaines, et il demande à l'observation de lui révéler cet ordre. L'homme est, dit-il, un animal économique et politique, c'est-à-dire destiné à la vie de famille et à la vie de cité. De là deux sciences dont l'objet est de réaliser le bien naturel propre à ces deux genres d'association, et qui toutes deux dépendent de la science des mœurs, éthique, relative à l'individu moral. Ces sciences réunies constituent la politique en général. Elles poursuivent le bien, cette fin de la nature, que la nature a fixée aux êtres raisonnables, et souvent même par l'instinct aux êtres inférieurs; tellement que l'homme bon est celui pour qui le bien désiré est aussi le bien selon la nature (1).

La morale est ainsi séparée de la science. Elle concerne les actes de l'homme et de l'homme social. Il y a donc lieu pour elle de considérer des facultés contraires, et, par conséquent, une certaine matière ; le nécessaire disparaît ainsi, et avec lui cette rigueur qu'on peut chercher dans la logique et dans les mathématiques, mais qui déjà ne se retrouvait plus au même degré dans la physique (2). Le principe tout nouveau qui nous attend dans la science de la vie pratique suivant Aristote, c'est le principe de la liberté. Refusant de confondre, comme Socrate et Platon, la moralité de l'acte avec le savoir du bien, Aristote croit à ce

(1) Aristote, *Ethique à Nicomaque*, I, 4 et 5; *Ethique à Eudème*, VII, 15; *grande Ethique*, I, 1 et 34; *Politique*, les premiers chapitres. — Des trois traités de morale que nous venons de citer, le premier paraît le plus authentique, bien qu'il ait été quelquefois attribué à Nicomaque, fils d'Aristote. Il est certainement mieux rédigé que les autres. Ceux-ci, dont l'authenticité est plus douteuse, reproduisent généralement les mêmes idées que le premier, et tous trois font certainement connaître la doctrine d'Aristote. — L'*Ethique à Nicomaque* a été traduite par Thurot; *Morale d'Aristote*, Paris, Didot, 1823, in-8°. — La *Politique*, traduite par le même, a depuis été très-étudiée par M. Barthélemy Saint-Hilaire, qui en a publié (Imprim. roy., 1837) une nouvelle traduction et un excellent texte dans un ordre nouveau fondé sur l'autorité même d'Aristote dans son contexte.

(2) Id., *Ethique à Nicomaque*, I, 1; *à Eudème*, I, 6; *Métaphysique*, II, 3, et *Physique*, passim.

qu'on appelle en termes techniques l'incontinence : il croit que l'homme peut savoir le bien en général et faire le mal en particulier. Déjà Platon, qui suivait rigoureusement Socrate dans la dialectique, semble l'abandonner dans la morale. Nous l'avons vu, sans craindre de se contredire, distinguer, dans la république juste et dans l'âme juste, l'appétit d'avec la raison et la volonté d'avec l'un et d'avec l'autre. Ce lion qui dans la psychologie de Platon se nomme *courage*, principe irascible, et qui doit réduire à la *raison* le monstre de l'amour et de la *concupiscence*, c'est au fond la volonté, l'une des âmes distinctes de l'homme (1). Il est clair que Platon qui, dans la dialectique et dans la vraie réalité, seule constituée par le monde des idées, réduit toutes les facultés, y compris l'acte et le désir, à la raison, dans ce bas monde des ombres, au contraire, dans le règne des choses créées, explique par la diversité des âmes celle des facultés, et laisse rentrer la liberté, dont il peut alors se rendre compte. La théorie unique d'Aristote sur l'action se rapproche de cette seconde théorie de Platon : mais les trois âmes sont réduites à deux. Suivant lui, le principe qui fait l'homme avant tout, c'est l'acte de choisir qui réside ou dans l'intelligence mue par le désir ou dans le désir mû par l'intelligence (2). L'action ne dépend donc pas d'une seule de ces facultés. L'action est la conclusion tirée d'un raisonnement, et les éléments qui la préparent sont uniquement : l'intelligence, comprenant la sensation et l'imagination, toutes facultés de jugement, et le désir, comprenant la volonté, le courage et la concupiscence (3). Il semble d'abord que le libre arbitre doive disparaître dans cette confusion du désir et de la volonté, mais il persiste par l'égale possibilité, inexpliquée il est vrai, du triomphe de la raison ou du triomphe de l'appétit. Le principe passif de cette possibilité doit être ce qu'Aristote nomme la matière ; le principe actif, qu'il dit être l'homme lui-même, n'est pas assez

(1) La *Physiologie* de Platon prouve la réalité qu'il attachait à cette distinction. — Courage, cœur, θυμός ; raison, λογός et ses composés ; désir, appétit, ἐπιθυμία, caractérisé par l'absence de la raison, *République*, liv. IV.

(2) Aristote, *Ethique à Eudéme*, VI, 2.

(3) Id., *du Mouvement des animaux*, 3 et 4. On sait que la troisième âme d'Aristote est l'âme nutritive, à laquelle Platon rapportait les appétits, que son disciple rapporte à la sensation.

dégagé, et le grand problème de l'union de l'homme à la nature passe encore inaperçu.

Quoi qu'il en soit, voici comment l'acte se rapporte au raisonnement dans la doctrine d'Aristote. Le *syllogisme de l'action*, comme il l'appelle, a pour prémisses deux idées, l'une générale, l'autre particulière, et la conclusion est l'acte lui-même. Or, il peut arriver que l'homme qui fait le mal connaisse le bien en général et qu'il l'ignore en particulier : la mineure est alors fausse, et la conclusion mauvaise. La science peut être en nous sans être présente, sans que nous la percevions actuellement : les désirs, les appétits l'emportent alors, non sur la vraie science, qui ne peut se trouver jointe à la passion, mais sur la simple connaissance sensible. Cette distinction lève les difficultés suscitées par Socrate et rétablit les faits dans leur réalité (1). Aristote a raison de vanter sa distinction : elle est naturelle et tout le monde la fait ; mais répond-elle à la question de l'unité de l'acte et du savoir ? Ne s'arrête-t-elle pas à une observation trop facile et trop peu approfondie ? Le grand problème qui commence à peine à s'élever par l'opposition de Socrate et d'Aristote, que ce dernier ne pose pas scientifiquement et qui depuis n'a cessé de se présenter aux penseurs, est celui-ci : agissons-nous toujours en vue d'un bien que nous croyons actuellement réel, et avons-nous ou non, la puissance au même instant de renoncer à l'acte qui nous le procure ? La première partie de ce problème est résolue affirmative-

(1) Aristote, *grande Ethique*, II, et *à Nicomaque*, VII, 5. — Euripide, qui était poète avant d'être disciple de Socrate, expose à peu près la même théorie du libre arbitre quand il fait dire à Médée (*Méd.*, 1068) : « Je sais quels forfaits j'ose accomplir ; mais ma fureur est plus forte que ma prudence. » Aristote aurait dit que cette *prudence* mal connue de Médée était dans son âme comme un souvenir et comme une réalité générale, tandis que ce *forfait* se présentait à elle comme un certain bien particulier, objet de sa passion. Socrate aurait répondu que Médée n'était qu'ignorante, et qu'elle se trompait sur l'objet de la vraie science ; et pour montrer qu'elle se rapportait, malgré les apparences, à un principe général de devoir, il aurait cité d'autres paroles d'elle (Ibid, 803, suiv.) : « Qu'on ne me croie ni folle, ni lâche, ni même insensible. Je suis tour à tour terrible pour mes ennemis, affectueuse pour mes amis. C'est pour de tels caractères que la vie est glorieuse. » Cependant Euripide lui-même expose ailleurs une théorie moins socratique encore que celle de Médée et tout à fait conforme à celle d'Aristote. V., dans son *Hippolyte*, vers 381, éd. Boissonade ; c'est celle qu'Ovide a reproduite dans le célèbre passage des *Métamorphoses*, liv. VII, v. 20 : « Video meliora proboque, Deteriora sequor. » Cf. Patin, *Etud. sur les Trag. grecs*, II, 397.

ment par Socrate et mal réfutée par Aristote ; la seconde n'est pas non plus douteuse pour Socrate qui la résout négativement, ni pour Platon, qui identifie le bien avec la puissance ; mais le même Platon suivi par Aristote revient d'autre part à distinguer dans tout acte deux causes qui luttent, une de raison, une de passion. Aristote enfin place l'homme tout entier, l'acte, au-dessus de l'alternative ; il admet le libre arbitre et croit réfuter le déterminisme. Il a fallu les longs efforts de la philosophie pour que ce principe souverain de la vie pratique et que l'on croit à tort étranger à la théorie, fût compris dans toute son étendue sous chacune des formes contraires qu'il peut revêtir. Car nous sommes ici placés à l'un de ces sommets élevés de la science, d'où les penseurs se sont de tout temps divisés sur les deux pentes, les uns s'abandonnant au monde des idées et des choses, les autres se roidissant dans leur liberté.

Aristote établit sur la réalité du libre arbitre les notions du mérite et du démérite, et il justifie la peine due au péché d'ignorance en cherchant dans l'exercice même du libre arbitre une première cause à cette ignorance. Les vertus, les vices, les passions, l'imagination, et jusqu'à la manière dont nous envisageons les objets, sont en quelque sorte volontaires en nous, et peuvent nous être imputés. Les habitudes qui nous rendent esclaves sont des maladies qui ne dépendent plus de nous, mais que nous nous sommes données. S'il en était autrement, nul acte ne serait vertueux ni criminel. Exciterait-on d'ailleurs les hommes à telle action, les détournerait-on de telle autre, si l'on ne savait pas que ces actions sont en leur puissance (1) ?

La nature, l'habitude, la raison doivent, suivant Aristote, fonder la vertu dans l'homme vertueux (2). La vertu n'est parfaite en lui que lorsqu'il unit la pratique et même une longue pratique du bien à la connaissance qu'il en a, et à la volonté de le réaliser toujours. Mais cette vertu parfaite et unique se partage dans

(1) Aristote, *Ethique à Nicomaque*, III, 7. Ce mot *en quelque sorte*, πως, employé par Aristote au moment le plus délicat de la discussion, ruine tout à fait ses objections, non en tant qu'elles prouvent le libre arbitre, mais en tant qu'elles combattent le déterminisme. Ce πως lui est suggéré par le sens commun ; il n'est pas scientifique, mais il ouvre bien des aperçus.

(2) Id., *Politique*, VII, 13.

les hommes suivant la diversité des mobiles moraux qui peuvent agir sur eux (1). L'étude analytique de ces vertus, la connaissance qu'on en peut avoir et qu'Aristote demande à l'observation, constituent avec les problèmes généraux de la responsabilité morale et du bonheur, le sujet de l'éthique. Sans suivre le philosophe dans cette recherche qui nous mènerait à des déterminations trop détaillées, nous indiquerons le principe qu'il vérifie et qu'il généralise pour s'aider dans sa recherche des passions et des vertus. Toute vertu, d'après Aristote, consiste en une disposition moyenne de l'âme entre deux excès qui sont des vices: mais la psychologie morale élevée sur ce fondement a le défaut de toute classification empirique, elle contient plus d'arbitraire que de nécessaire (2). Passant à la question du bonheur, à laquelle toutes les autres sont relatives et qui est au fond l'objet unique de la morale et de la politique, nous devons trouver naturel qu'Aristote définisse la félicité, comme la vertu, par un état d'équilibre et de milieu. Le bonheur, fin commune de nos actes, état qui se suffit à lui-même, réside dans l'entier développement et dans l'ensemble parfait des facultés humaines. Il s'ensuit du mélange variable, mais sain, des éléments du bien dans notre vie. La connaissance, les biens extérieurs, le plaisir même, que Platon séparait à tort des éléments essentiels de l'énergie humaine, sont également admis à composer ce mélange. Il reste donc une sorte d'indétermination nécessaire dans la définition de la félicité, qui, réalisée par les relations de la famille et de l'état, suppose des excès, des vides, des compensations, et qu'on essaierait en vain de réduire en une formule unique, parce qu'elle ne peut s'appliquer à un seul temps, à un seul lieu, à un seul acte. Mais nous savons qu'Aristote, au-dessus de ce bonheur tout relatif et nécessairement imparfait, qui est bien réellement le bonheur humain, plaçait un autre bonheur plus défini, fin suprême de l'existence, que le philosophe divinisé atteint par la spéculation et par l'acte pur (3).

(1) Id., *Ethique nicomachéenne*, v, 13, et vi, 13.

(2) Id., ibid., surtout aux livres ii, et iv. V. le tableau donné par Thurot, d'après Coray, *Morale d'Aristote*, p. 73.

(3) Id., ibid., livres i et x. — Consultez Rochefort, *Opinions des anciens sur le bonheur*, 1779, p. 98, sqq.; et Ritter, *Hist. de la phil. anc.*, t, III, p. 265. Ce dernier reproche à tort à Aristote une indétermination d'idées tout à fait néces-

Aristote, toujours placé au point de vue des faits, surtout quand il s'agit de l'homme et de l'humanité, ne reconnaissant d'existence qu'aux seuls individus et aux relations que les individus soutiennent, doit envisager les événements, les lois et les institutions dans la politique, comme il envisage les notions communes et les vertus dans la morale. Aussi l'histoire occupe-t-elle une grande place dans ses travaux (1). Il définit l'homme, qui n'est, dit-il, ni dieu ni bête, un animal social (2); il définit la cité une association d'êtres semblables qui se proposent la félicité pour fin (3), et il fait consister cette félicité sociale ou individuelle, car les deux lui paraissent intimement unies, dans un moyen mélange de biens extérieurs et de vertu. Mais la vertu surtout est nécessaire, puisque sans elle l'usage des biens ne saurait être utile (4). S'adressant à la nature pour reconnaître les éléments de la cité, il remarque qu'on peut réduire à trois genres toutes les relations primitives des hommes : celle du maître à l'esclave, de l'époux à la femme, du père à l'enfant. Ces relations diffèrent entre elles, les vertus qui s'ensuivent diffèrent donc aussi. L'esclave, c'est-à-dire l'homme sans volonté, qui n'est bon qu'à être commandé, qui peut appartenir à un autre, puisqu'en effet il lui appartient, qui est un corps de l'âme de son maître et qui lui sert d'instrument, l'esclave a pour unique vertu l'obéissance, et, ne pouvant se conduire lui-même, la nature l'a fait pour être conduit. La femme, qui *veut*, mais faiblement, n'est pas esclave en Grèce comme chez les barbares, esclaves eux-mêmes; mais elle doit employer sa raison à se soumettre. Et l'enfant, qui *veut* encore, mais imparfaitement, ne peut avoir qu'une vertu incomplète et toute relative à celle de l'homme accompli (5). Au delà de ces trois relations viennent les rapports entre

saire, et qui ne peut disparaître qu'alors qu'il est question du bonheur indivisible goûté à l'instant de l'acte.

(1) Il avait écrit une histoire naturelle ou recueil des institutions des peuples au nombre d'environ deux cents. Cet ouvrage, qui servit de base à sa *Politique*, est aujourd'hui perdu. V., pour la nécessité de l'histoire à la science politique, *Politique*, liv. II, init.

(2) Aristote, *Politique*, I, ch. I.

(3) Id., ibid., VII, 7.

(4) Id., ibid., VII, 1.

(5) Id., ibid., I, 1, 2, 5, 6 et 13. V. ci-dessous notre discussion de la question de l'esclavage chez les anciens.

égaux, et ceux-là, pour ce qui touche au gouvernement, doivent être partagés et balancés. Entreprenant alors d'examiner les divers genres d'institutions que l'histoire fait connaître ou qu'a enfantées la philosophie, Aristote divise les états suivant des catégories assez semblables à celles de Platon, et qui se sont conservées jusqu'à nos jours dans la langue politique. Après avoir critiqué les diverses formes de gouvernement, il met sans hésiter le règne de la loi, c'est-à-dire de l'intelligence sans passions, au dessus du commandement humain (1). Entre les états, il donne la préférence à une république voisine de la démocratie, dans laquelle la classe moyenne domine et maintient l'équilibre entre la classe riche et la classe pauvre (2); mais, au reste, se plaçant au dessus de toutes les formes politiques, persuadé que les mœurs souvent les imposent au législateur et que les changements brusques et violents sont dangereux, il indique les moyens de remédier aux défauts d'un gouvernement donné, quel qu'il soit, et de le rendre stable en le corrigeant (3).

La différence essentielle qui sépare la politique d'Aristote de celle de Platon, c'est que l'une est expérimentale en quelque sorte, l'autre idéale et fondée sur la théologie. Platon, sans doute, s'élevait trop haut, il tendait à anéantir la vie humaine en lui fixant un but unique au delà des temps et au-dessus de toutes les conditions de la vie temporelle. Mais Aristote, à son tour, en séparant nettement l'existence actuelle de l'homme et les relations sociales de la vie en général et de l'objet de la vie après la mort, ruinait la religion par la philosophie; il réduisait la philosophie pratique elle-même à des faits purement temporels, sans rapport à la vérité divine et à l'ordre universel. Tel devait être au surplus le résultat atteint par Aristote, puisque la croyance à l'immortalité de l'âme, qu'il enseignait au peuple (4), perdait toute réalité dans l'intimité de

(1) Id., ibid., III, 11.

(2) Id., ibid., IV, 9, et V, 1. Cf. Euripide, *Suppliantes*, v. 237.

(3) Nous ne pouvons aborder les questions particulières traitées par Aristote. Sa méthode expérimentale nous entraînerait à de trop longs développements.

(4) Plutarque, *Consolation à Apollonius*, 27, rapporte un fragment de l'*Eudème* ou dialogue sur l'immortalité de l'âme, d'Aristote. Cicéron, *de Divinatione*, I, 25, emprunte un de ses récits au même philosophe et peut-être au même ouvrage. On voit, par ces deux passages, qu'Aristote, dans ses œuvres exotériques, fondait sur la divination la croyance à la vie future et à la perma-

sa doctrine. Ainsi les deux grands philosophes de la belle ère scientifique de la Grèce peuvent être regardés comme nous offrant unies les deux parties de toute vraie politique, la politique divine et la politique humaine. L'une nous représente le génie commun des nations religieuses, le génie de l'Orient si l'on veut, dont la Grèce a dû prendre sa part ; l'autre, le génie nouveau, qui se révèle dans l'observation des faits et dans l'application de la raison pure à leur ordination.

Au-dessus de la politique et de la morale, toutes deux basées sur les simples faits sociaux, et abstraction faite de toute idée issue de la théologie, Aristote a cependant sa philosophie, qui ne se rapporte qu'à l'individu, mais qui résout d'une manière absolue, et de par Dieu, en quelque sorte, le dernier problème de la destinée humaine. L'acte pur, la pensée de la pensée, réalisés dans l'homme, qui ne diffère pas de la divinité, élèvent notre philosophe pratique jusqu'à ces régions où la vie anéantie laisse place à l'être identifié avec le non-être. Singuliers excès ! singulière opposition entre les deux extrémités d'une même doctrine ! comment se peut-il que, le principe étant le même, il y ait de l'éternel et du non-éternel dans le monde? Aristote, après avoir posé cette question (1), a tout fait pour la rendre insoluble ; il a jeté un abîme entre l'homme et Dieu, entre l'homme et l'homme lui-même. Platon, du moins, avait tenté de lier toutes les parties de la vérité, tous les êtres de l'univers. S'il sacrifia trop à l'unité, corrigeons-le par son élève, mais reconnaissons qu'il fut le penseur le plus grand et le plus complet en même temps que le plus parfait artiste qui ait existé. La Providence le désigna pour être le dis-

nence du moi. Il fallait alors qu'il regardât l'âme comme une *essence* et non plus comme un acte du corps. Ainsi faisait-il. Voyez, en effet, le fragment du même *Eudème* dans Proclus, *in Phædonem*, où l'âme est nommée οὐσία, contrairement à l'opinion de ceux qui en font une ἁρμονία. Sextus, *Adv. phys.*, I, 20, semble avoir voulu résumer toute cette théorie si différente de la pure doctrine d'Aristote quand il nous dit que, suivant ce philosophe, l'idée de Dieu et du rapport de sa nature à celle de l'âme humaine a été suggérée à l'homme par deux phénomènes : 1° la divination dans les songes, lorsque l'âme séparée du corps anticipe sur son état après la mort ; 2° l'ordre céleste, qui réclame une cause des mouvements et de l'harmonie. Nous avons parlé ailleurs de la Providence suivant l'esprit d'Aristote (ci-dessus, ch. V, n° 4).

(1) Aristote, *Métaphysique*, XI, 2.

ciple de Socrate. L'histoire de la philosophie nous fait-elle connaître un autre homme qui en fût digne?

IX. L'opposition d'Aristote et de Platon, fonde essentiellement sur la prééminence que l'un dônne à ce qui est universel et un, l'autre à ce qui est individuel et multiple, apparaît dans leur doctrine de la poésie et des arts comme dans leur politique et dans leur morale. Platon, malgré son amour du beau, traite l'esthétique avec la sévérité d'un législateur esprit-pur. Les arts ne sont à ses yeux que des moyens souvent dangereux. Aristote, au contraire, observe, analyse et classifie l'esprit poétique et ses produits comme il a fait pour les vertus et pour les lois. Reconnaissant les bienfaits de l'art même, dans la multiplicité, dans la variété, il se borne à tirer certaines règles générales de la comparaison qu'il établit entre l'œuvre, d'un côté, et, de l'autre, l'esprit qui en est la cause et l'esprit qui en est la fin.

Platon regardait le poète comme un membre de la famille des inspirés, des prophètes et des devins (1). Mais l'amour qui dicte les chants au poète n'est pas toujours cet amour pur, fondé sur la science de l'amour, que la prêtresse de Mantinée enseignait à Socrate. D'ailleurs, interprète des dieux, le poète ne sait pas lui-même interpréter ses paroles, et bien moins encore le rhapsode, dont l'art unique est d'émouvoir. De même que la pierre d'Héraclée attire des anneaux de fer et leur communique la vertu d'en attirer de nouveaux, de même aussi, de la muse au poète et à tous ceux qu'il saisit de son enthousiasme, il se forme une chaîne inspirée, et la divinité, transmettant sa vertu à travers tous ces anneaux enchaînés, attire où il lui plaît l'âme des hommes. C'est ainsi que, possédé par Homère, un rhapsode, vêtu d'une robe éclatante et portant une couronne d'or, au milieu des fêtes et des sacrifices, pleure ou frémit, ou que le cœur lui bat, et qu'à son tour il communique aux spectateurs les larmes ou l'épouvante (2). L'inspiration, la possession divine sont en quelque sorte les no-

(1) Platon, *Phèdre*, p. 45.

(2) Id., *Ion*, pag. 249-255. Il est bon de remarquer certains passages de l'*Ion* qui, même si l'on met à part un peu de cette exagération convenue, mensonge des honnêtes gens, ne laissent pas de prouver l'impression forte que les chants d'Homère, dans la bouche des rhapsodes, communiquaient encore aux Grecs du temps de Platon. V. surtout la page 254 de ce dialogue.

bles noms de la poésie dans Platon. Mais elle en porte encore un autre, et c'est celui-ci qu'il lui donne quand il veut l'abaisser sous la science, et qu'il se prépare à la chasser de la république. Ce nom, c'est l'imitation. Le savant contemple les idées, types éternels de la réalité; le poète en imite les reflets, les images. Or, dans la république vraie, conforme au modèle parfait, l'imitation doit être bannie et le conteur de mythes éconduit ou sévèrement surveillé (1). Nous savons que la tragédie et la comédie sont interdites, comme le mythe libre ou l'épopée, dans la république, et pour quelles raisons (2). Mais la science fournit encore un motif supérieur pour les proscrire : le plaisir que nous cherchons dans les représentations théâtrales n'est pas un de ces plaisirs purs et sans mélange qu'il est permis de compter au nombre des biens. C'est un plaisir mêlé de douleur, un bien mêlé de mal. A la tragédie nous pleurons et, cependant, nous éprouvons de la joie; à la comédie nous rions, c'est-à-dire nous sommes joyeux; mais en même temps nous exerçons notre envie, puisque nous nous réjouissons injustement de ce dont il faudrait s'affliger. Que les hommes, en effet, s'ignorant eux-mêmes, conçoivent une fausse opinion ou de leur richesse, ou de leur beauté, ou de leur vertu, s'ils ont la force pour eux, c'est odieux; mais s'ils sont faibles, c'est ridicule, et voilà ce qui excite le rire à la comédie (3).

La rhétorique, science de persuader, de produire la croyance indépendamment de la vérité rationnelle et de la conviction, est traitée par Platon avec plus de mépris encore que de sévérité. La rhétorique, répond Socrate au rhéteur Polus qui l'interroge, est une routine dont l'objet est le plaisir, et qui fait partie d'une profession commune, celle de la flatterie. Sous les quatre grands arts qui concernent la direction du corps et de l'âme, médecine, gymnastique, puissance législative et puissance judiciaire, quatre parties de la flatterie, fausses et laides routines, se sont insinuées adroitement : nous les nommons cuisine, toilette, sophistique et rhétorique (4). De là cette comparaison plus sérieuse que bizarre

(1) Platon, *République*, II et III.
(2) Id., ibid., III, p. 142.
(3) Id., *Philèbe*, p. 407-417.
(4) Id., *Gorgias*, p. 226-235.

du rhéteur au cuisinier, qui se reproduit partout dans le *Gorgias* comme un perpétuel défi adressé à la prétendue science de la parole pure et de la persuasion. Ailleurs, examinant la valeur qu'on peut accorder à l'art de parler et à l'art d'écrire, Platon traite la rhétorique d'art superficiel, qui ne fait ni l'orateur ni le poète, mais seulement le parleur et l'avocat sophiste; d'art immoral, si, n'étant pas uni à la science du vrai et du bien, il a néanmoins pour but de persuader; d'art illusoire, enfin, si, résidant en de pures classifications verbales, en des divisions de forme, il n'apprend à connaître ni les genres des âmes, ni ceux des raisons propres à les toucher, ni qu'elle est le moment de parler ou de de se taire (1). Quant à l'art d'écrire, Platon saisit toutes les occasions de l'abaisser, tantôt devant l'inspiration (2), tantôt devant la science; et nous savons combien la pensée, la parole vivante et féconde qui en est l'interprète, la tradition qui la perpétue, lui semblent dominer, dans l'ordre du bien et dans l'ordre du beau, cet art difficile (3), où seul il pouvait unir à un si haut degré la doctrine et la poésie.

Ainsi nous remontons jusqu'à l'étude des langues ou de la parole en elle-même. L'esthétique, science du beau, dont le nom seul est moderne, se fut trouvée réduite au beau purement idéal, qui réside dans les essences contemplées par l'esprit, si Platon n'avait admis la beauté symbolique, image de l'autre dans l'étendue, objet de l'amour ici-bas, beauté des formes en un mot, que l'organe de la vue fait connaître au corps et la géométrie à l'esprit (4); puis une autre beauté relative aux sons et à l'ouïe, qui, soumise au nombre comme la première, se manifeste par le chant, par la poésie, par la parole. De même que le beau dans la figure est une image émanée du beau suprême ou de l'idée du beau, de même les noms, éléments du langage, dépendent de la nature de la chose idéale ou vraie qui est nommée. De là, suivant la doctrine de Platon, deux genres déterminés de symboles, et l'étude du second conduit le philosophe à une théorie de la parole, à une grammaire générale. Il entreprend d'abord de réfuter ceux qui assimilent le

(1) Id., *Phèdre*, p. 100, sqq.; 79, sqq., et 110-114.
(2) Id., *Ion*, p. 251.
(3) Id., *Phèdre*, p. 123-131. Voyez ci-dessus, l. v, part. I, ch. I, n° 4.
(4) Id., *Philèbe*, 419; *Phèdre*, p. 58.

langage à un ensemble de signes conventionnels. Les actions sont une sorte d'êtres, dit-il, qui ont leur constance et leur uniformité comme les autres : or, nommer c'est parler, parler c'est agir, il faut donc qu'il y ait dans le nom quelque chose de conforme à l'être auquel cette action est appliquée. Le nom est une sorte d'instrument apte à démêler la nature des choses, qui est bien construit quand il répond aux idées, et que le législateur, qui en est l'auteur, doit déterminer d'après l'avis du dialecticien (1).

Platon se propose ensuite de rechercher quelle est la propriété naturelle des noms, et il met en avant un grand nombre d'étymologies pour montrer comment les mots qui expriment des idées composées se forment de ceux qui expriment des idées simples (2). Venant aux noms simples ou primitifs, et prouvant qu'il en doit exister de tels, il regarde ces noms comme une imitation de l'essence même par la voix, et il essaie de fixer les éléments de cette imitation par la signification symbolique des consonnes et de quelques voyelles. Si la voix n'exprimait pas l'essence, il faudrait, dit-il, dans l'impossibilité d'expliquer l'invention des mots, emprunter aux auteurs de tragédies quelque machine de théâtre et faire apparaître un dieu. Mais c'est là reculer et non pas rendre compte (3). Il y a cependant de l'arbitraire dans les noms; il y a une partie conventionnelle; et quelques-uns pourraient être heureusement modifiés. Bien plus, la langue grecque porte l'empreinte de deux croyances opposées : l'une, au flux perpétuel des choses, conforme à la doctrine d'Héraclite et de Cratyle; l'autre, à la constance, à l'immobilité des êtres. Mais si les noms sont fondés sur la nature, il suffit de ce seul fait une fois admis pour qu'on admette aussi qu'il existe des êtres immuables (4). Telle est en résumé la doctrine de la parole émise

(1) Platon, *Cratyle*, p. 1-24.

(2) Id., ibid., p. 24-106. Citons, à titre d'exemple, quelques-unes de ces étymologies : Ζεύς et Διός, de δι' ὃν ζῆν, de qui nous tenons la vie (pag. 38); ψυχή, de ἀναψύχει, qui rafraîchit, ou de φύσιν ὄχει καὶ ἔχει (p. 48); σελήνη, de σέλας νέον ἔνον ἀεί, lumière toujours ancienne et toujours nouvelle (p. 74), etc., etc.

(3) Id., ibid., pag. 106-120. Le ρ exprime le mouvement; le ν, ce qui est intérieur; l'ι, la finesse, etc., etc.

(4) Id., ibid., p. 120-157. Pour la partie arbitraire des noms composés, p. 32. — L'objet dialectique de ce dialogue est de montrer que Cratyle, disciple d'Héraclite, se contredit en voulant d'une part que les noms soient conformes à la nature, et d'autre part, que l'étude des langues serve à établir la thèse de la

par Platon, qui renferme dans ses détails beaucoup d'arbitraire, ainsi qu'il semble l'avoir reconnu lui-même, mais qui, rattachée à la dialectique et à la théologie, nous témoigne du grand effort qu'il fit pour unir et systématiser toutes les sciences.

Le genre de mérite atteint par les essais esthétiques d'Aristote est bien différent. Uniquement fondé sur l'observation et ne tirant que de la généralisation des faits les règles des beaux-arts, ce philosophe doit bien plutôt composer la théorie de l'art grec que celle de l'art éternel. Il est vrai, il est incontestable que la Grèce a la première dégagé l'étude du beau, le culte du beau, de l'immobile contemplation de certaines formes et de tout culte religieux, de même qu'elle a distingué la science du dogme et donné à l'individu dans l'état la liberté et le mouvement. Mais d'autres idées, d'autres mœurs, d'autres symboles ont été depuis apportés dans le monde, et les systèmes d'Aristote ont dû cesser d'être exactement, exclusivement recevables. Si l'histoire des belles-lettres depuis la renaissance jusqu'à nos jours nous conduit à penser que le plan général et l'esprit de tout un genre de pièces de théâtre doivent demeurer conformes à ceux qui s'établirent dans la maturité du génie grec; d'un autre côté cette histoire au moyen âge et dans la haute antiquité (1), la puissante création du drame au seizième siècle, et les écoles depuis enfantées par Shakspeare, prouvent aussi qu'un genre tout différent est destiné à persister à côté du premier, et à partager avec lui le droit d'inspirer les poètes et d'exciter l'enthousiasme de la foule. Au drame il appartient de nous présenter de vastes scènes de la vie dans leur unité, mais aussi dans leur entier développement. Que le poète se saisisse de notre esprit et qu'il lui fasse parcourir à son gré les régions infinies du monde et du temps; nous céderons à sa puissance, pourvu qu'il demeure, et dans la nature, et dans le vrai

mobilité universelle. Il oblige ainsi les partisans du flux des êtres à recevoir quelque chose d'analogue à sa doctrine des *idées*.

(1) Les premières tragédies grecques ne respectaient pas l'*unité de temps* (ou plutôt elles l'ignoraient). Aristote, *Poétique*, c. 5. (Elle est violée rarement par les grands tragiques; Voy. Barthélemy, ch. 71; Patin, *Etudes sur les trag. grecs*, t. I, p. 295, 424; t. III, p. 369-370.) Il en est de même des mystères chrétiens et du drame moderne; et c'est là que réside certainement la plus grande différence matérielle des deux genres dont nous parlons.

selon l'intelligence, et pourvu qu'au fond une seule pensée l'inspire et nous conduise de l'origine à la fin de toutes ces actions, qui se concentrent en une seule. Au contraire, les deux genres nommés tragique et comique, et qui sous ce rapport forment un genre unique, nous présentent la vie et la vérité en un lieu donné, à une certaine heure et, pour ainsi dire, en un seul tableau. La nature quelquefois, l'esprit humain toujours, savent ainsi réunir en un jour critique toute la réalité et tout l'intérêt d'un événement. Le récit du passé, l'action présente qui se réduit à la lutte des passions ennemies et au combat du cœur contre lui-même, enfin la péripétie et le dénoûment, tels sont les divers moments, tantôt idéaux, tantôt réels, que le poète doit condenser autant que possible en un seul. La variété de la tragédie est dans l'esprit qui se complaît à se dévoiler, à défaire tous ses plis avant de les refermer pour agir; et qui de nous n'a fait sur lui-même une heure de tragédie? La variété du drame au contraire est dans la multitude des actions qui se doivent rapporter à une seule action, comme à une seule pensée les pensées de l'esprit (1). Le drame est plus objectif, la tragédie plus subjective. Tous deux n'atteignent à la suprême élévation, à la poésie complète, qu'alors que la tragédie agit et que le drame pense. C'est ainsi que tel mot d'un personnage de Shakspeare enferme une tragédie tout entière, et que tel mot d'un personnage de Corneille ou de Racine rappelle au spectateur tout un drame accompli (2).

Après avoir ainsi caractérisé le double genre de la tragédie et de la comédie, nous pouvons comprendre aisément la raison de cette division, tandis que le drame doit embrasser dans son unité le rire et les larmes. Rire et pleurer sont, en effet, deux éléments

(1) M. Victor Hugo, qui combat avec tant de force les raisons banales données (non, certes, d'après Aristote) à l'appui des unités de lieu et de temps, n'a garde de condamner l'unité de sujet ou d'action. Celle-ci est essentielle à toute œuvre poétique. *Cromwell*, préface.

(2) On croit quelquefois que le drame représente surtout ce qui est, le fait dans toute sa brutalité, et la tragédie, l'idéal, ce qui doit être; mais cette différence peut être signalée dans toute œuvre d'art et dans quelque genre que ce soit. Sophocle et Euripide, dans la tragédie, se distinguaient par là (Aristote, *Poétique*, c. 26), et nous croyons que le drame, pour être ordinairement materiel et brutal, surtout de nos jours, n'en est pas moins capable d'atteindre à l'idéal.

de l'unité de la vie, mais non de l'unité d'un événement. Aussi Aristote consacre-t-il cette division que la nature des choses avait amenée, puisque la tragédie tirait son origine des dithyrambes qu'on chantait aux fêtes de Bacchus, et la comédie des chansons obscènes; l'une était née du développement dramatique de la poésie lyrique, par l'addition successive des acteurs; l'autre, du passage naturel de la chanson à la farce (1). L'élément lyrique, successivement réduit, s'était cependant conservé dans les chœurs; et peut-être la suppression définitive de ces chants a-t-elle fait perdre à la tragédie et à la comédie quelque chose de l'idéal et de la moralité qu'ils inspiraient aux âmes, tout en augmentant les difficultés que le poète doit vaincre, puisque l'illusion matérielle peut alors être plus rigoureusement exigée de lui.

Aristote fait consister, ainsi que Platon, la poésie dans l'imitation unie au nombre et à l'harmonie; mais il justifie par la tendance naturelle de l'âme, et cette imitation et le plaisir qu'elle nous procure. A l'exemple de son maître, il regarde aussi l'inspiration, la fureur, comme un don divin, sans lequel il n'est pas de poète (2); et le philosophe de l'observation s'éloigne des fausses théories, si répandues de nos jours, sur l'imitation dans les arts. Si nous ne connaissions pas la poésie grecque, cette doctrine seule rencontrée dans un tel écrivain nous témoignerait de l'élévation idéale à laquelle elle atteignit. Le poète enfin, et ici Aristote nous semble méconnaître la vraie nature de la poésie lyrique, est essentiellement, dit-il, un imitateur d'action, et les dithyrambes mêmes sont des imitations (3). L'imitateur dans l'épopée procède surtout par la narration. Ce genre, au surplus, très-étendu, embrasse, et les poèmes mimiques, et les dialogues philosophiques, tels que ceux de Platon; car les vers ne font pas le poète, et c'est à tort qu'on a voulu classer les genres de la poésie par ceux de la mesure (4). L'imitateur dans la tragédie représente surtout

(1) Aristote, *Poétique*, c. 4.

(2) Id., ibid., c. 4 et 18.

(3) Id., ibid., c. 9 et 1. Platon émet dans la *République* une opinion tout à fait contraire quoi qu'en dise Dacier, qui cherche à mettre en tout les deux philosophes d'accord.

(4) Id., ibid., c. 1. — Aristote ne peut guère désigner que les dialogues de Platon par le terme de *discours de Socrate* qu'il emploie dans ce passage. — Il

une action, et cette action reproduite a pour but prochain d'émouvoir et d'épouvanter les spectateurs, et pour but dernier de les purger de ces passions mêmes et de celles qui leur ressemblent (1). La comédie diffère de la tragédie en ce qu'elle n'imite que les actions des méchants, encore est-ce de ceux-là seuls chez qui le vice n'est pas trop odieux ; car le ridicule consiste en une difformité sans douleur, qui ne va point jusqu'à la destruction du sujet où elle se trouve (2). L'unité, l'intégrité du sujet et l'intime union de toutes les parties dont il se compose sont une condition nécessaire de toute bonne poésie (3). L'unité de temps, renfermée dans l'intervalle d'un tour du soleil ou à peu près, doit être en particulier exigée de la tragédie (4). Mais l'unité de lieu, la plus extérieure et la moins essentielle du genre tragique, au moins en tant qu'elle est observée dans toute sa rigueur, car on ne saurait la violer à l'excès sans nuire aux autres unités, n'est exigée nulle part des poètes, soit formellement soit indirectement, dans la Poétique d'Aristote (5). On peut s'assurer, au contraire, que ni les tragiques ni les comiques grecs ne l'ont jamais scrupuleusement observée.

Si nous approuvons l'apologie de la poésie dramatique, ou plutôt de la poésie en général, entreprise par Aristote, contre les accusations de Platon ; si nous pensons comme lui que, les hommes et les mœurs étant donnés, la tragédie et la comédie sont utiles, et propres à modérer les passions plutôt qu'à les exciter, nous ne pouvons approuver de même l'indifférence qu'il témoigne à propos des mythes employés par les poètes. Qui peut être assuré, dit-il avec Xénophane, de connaître la vérité sur les dieux? L'opinion reçue et le fait acquis lui semblent deux excuses à donner en faveur de ceux qui n'ont pas présenté les choses comme

refuse le titre de poète à Empédocle, que Lucrèce, bon juge assurément et non prévenu, a plus tard tant admiré.

(1) Aristote, *Poétique*. c. 6.

(2) Id., ibid., c. 5. Cette définition est plus complète que celle de Platon ; elle embrasse à la fois les caractères comiques, que celle-ci embrassait, et tous les incidents qui sont aussi des sources de rire, ou au moins un grand nombre.

(3) Id., ibid., c. 8.

(4) Id., ibid., c. 5. Est-ce 24 heures, est-ce 12 heures, qu'Aristote a voulu dire? On en dispute.

(5) La *Poétique* n'est qu'un fragment où manque toute la partie de l'œuvre relative au genre lyrique et à la musique. Dacier, décidé à opposer à tout prix Aristote à Corneille au sujet de l'unité de lieu, s'est attaché à un passage, c. 18,

elles doivent être; et la prééminence de la poésie sur l'histoire consiste uniquement, suivant lui, en ce que l'une met en œuvre des actions générales et l'autre des actions individuelles (1). La tendance d'Aristote à consacrer, et par suite à éterniser l'existence du fait, est partout sensible dans ses ouvrages. Les sectes les plus sévères de l'antiquité repoussèrent sa rhétorique et sa poétique comme Platon les avait repoussées par avance et à peu près pour les mêmes raisons (2). Et il est certain que si l'on fait abstraction dans la Rhétorique d'Aristote (3) de ce genre de mérite que nous avons reconnu dans sa Logique, dans sa Dialectique, dans sa Poétique, nous voulons parler de l'analyse exacte et pénétrante des voies de l'esprit humain en toutes choses, il ne restera qu'un traité propre à former des sophistes et des avocats sans conviction, mais non à produire le talent, la science ou la foi.

X. En terminant ce tableau de la morale et de la politique spéculatives des Grecs durant la plus belle ère de la pensée de ce peuple, il convient de reproduire en quelques traits saillants l'état de ses mœurs sociales, et de se demander jusqu'à quel point, livré à lui-même et dirigé par la philosophie, il eût pu parvenir à les réformer.

Le fait essentiel de la société grecque peut être envisagé dans cette perpétuelle division et dans ces querelles incessantes qui la tiennent armée contre elle-même. Cet héroïque défaut, qu'on a si durement reproché à la Grèce, se lie cependant à ses plus nobles, à ses plus utiles qualités. Ses législateurs ont cherché avant tout à exalter et à perpétuer le courage par les institutions. Ses philosophes, à leur tour, donnent à cette vertu, et non sans raison, une importance décisive pour l'homme moral. Mais le courage a besoin d'exercices : ni le gymnase ni les guerres feintes ne peu-

dans lequel nous ne pouvons voir même la moindre allusion à la question. Dacier, *Commentaire de la Poétique*, XVIII, 3.

(1) Aristote, *Poétique*, c. 26 et 9.

(2) Marc-Aurèle, *Pensées*, I, 7.

(3) Aristote, *Art de la rhétorique en trois livres*. Cet ouvrage, qui a été traduit dans toutes les langues de l'Europe et très-étudié, est suivi d'un autre traité, mais apocryphe, intitulé *Rhétorique à Alexandre*. — Nous citerons la traduction française de Gros, Paris, Hachette, 1837; et celle de Cassandre, Paris, 1675, fort louée par Boileau dans la traduction de Longin.

vent entretenir et satisfaire ce feu sacré, qui brûle dans l'âme et grâce auquel l'homme préfère la vertu à la vie. D'ailleurs la cité ancienne est très-étroite, et la notion de la grande patrie grecque ne se forme que tard dans les plus grands esprits. L'unité de cette patrie spirituelle, qui réside surtout dans la communauté du culte, de la langue et des mœurs, fondée dans le règne des idées, toujours ébranlée dans le règne des faits, est au fond la seule durable. La conquête romaine doit l'étendre, loin de la détruire, et à travers les âges chrétiens elle aura la puissance de parvenir jusqu'à nous. L'unité matérielle, au contraire, si connue des peuples orientaux, ne saurait rien ajouter à l'autre, et, s'il faut réaliser cette unité par le sacrifice du courage, toujours un peu lié à l'amour de la lutte, même contre les amis, l'Europe et la civilisation de l'Occident seront-elles sauvées trois fois, à Marathon, à Salamine et à Platée, puis à jamais assurées par la conquête d'Alexandre?

Les Grecs se reconnaissent supérieurs aux barbares en courage, en intelligence, et surtout par cette juste mesure des plus heureuses facultés qui engendre la vertu, et qui est si bien favorisée par la température de leur patrie. Tandis que les Scythes et les Thraces se laissent emporter à leurs féroces passions, que les Phéniciens et les Égyptiens sont possédés de la fureur du gain, les Grecs se font remarquer, disent-ils, par la curiosité de savoir. Ils ont perfectionné tout ce que les barbares leur ont transmis et ils se trouvent plus près qu'eux de parvenir à la connaissance de la divinité. Capables de liberté comme les peuples du nord, mais capables aussi de gouvernement; ingénieux comme les Asiatiques, mais braves, ils sont seuls libres et seuls rangés sous les lois d'une vraie société politique. Ils commanderaient à toutes les nations s'ils pouvaient être unis (1). A ces traits, par lesquels la Grèce se peint si bien elle-même en se distinguant de l'Orient, ajoutons l'amour de la liberté religieuse ou tout au moins l'indépendance vis-à-vis du pouvoir sacerdotal (2). Ce sont encore là

(1) Platon, *République*, IV, pag. 226; Aristote, *Politique*, VII, 6; *Epinomis*, trad. Cousin, XIII, p. 23; et Hippocrate, *des Airs, des eaux et des lieux*, passim.

(2) C'est l'esprit général d'Homère. V. aussi, dans l'*OEdipe roi* de Sophocle, la querelle d'Œdipe et de Tirésias et surtout les passages où Euripide s'emporte

des conditions essentielles au progrès des hommes et à la continuelle action qu'ils se doivent d'exercer sur l'état de leurs propres croyances : tout sacerdoce aspire à l'éternité et à l'immutabilité qui n'appartiennent qu'à Dieu. Mais heureusement pour la pensée, la liberté politique, liberté d'agir, amène à sa suite la liberté de croire.

Les trois grandes vertus consacrées par la philosophie grecque, force ou courage, tempérance ou harmonie, prudence ou science, sont précisément celles, on le voit, dont les Grecs s'attribuent l'éminente possession. Mais, parmi ces vertus, le courage mérite une attention particulière. Comme cause de la guerre, le courage nous explique la division, les luttes des cités grecques; comme élément essentiel du génie grec, il nous explique l'opposition vraiment singulière que la Grèce établit entre elle et le reste de l'humanité désignée sous le nom de *barbarie*. C'est le second trait caractéristique à relever dans la société grecque. Platon, après avoir constitué sa république, a-t-il besoin d'esclaves, il les prend parmi les barbares, ennemis naturels de sa cité vertueuse (1). Aristote, qui cependant condamne la guerre en elle-même aussi bien que Platon, qui nie que la violence constitue un droit, et que la conquête injuste fonde une juste puissance (2), regarde en même temps les barbares comme esclaves par nature. Il s'appuie, pour une vérité aussi généralement admise, sur le témoignage des poètes (3), et il unit le courage avec la liberté, qui en est le produit, la servilité avec la lâcheté, qui en est à la fois la cause et la juste peine (4). Tous les Grecs savaient que la mollesse du barbare le

contre les prêtres et les devins. Platon a beau orientaliser en apparence, au fond il n'emprunte à l'Orient que le principe de la théocratie. Son *roi philosophe* de la *République* est un savant dialecticien, et sa religion est une science. Dans les *Lois* il soumet les prêtres à l'élection, liv. VI, p. 321, sqq., et il les réduit strictement à leurs fonctions; partout enfin, malgré le respect qu'il professe pour Delphes, il fonde un état dont la religion vulgaire n'est qu'une partie, et dont les mœurs grecques, fort opposées à celles des Orientaux, sont le vrai fondement.

(1) Platon, *République*, v, p. 296 et 298.

(2) Aristote, *Politique*, I, c. 2, n° 18, éd. Coray.

(3) Euripide, *Iphigénie à Aulis*, v. 1382 : « Il est dans l'ordre que le Grec commande et que le barbare obéisse; l'un est né pour la liberté, l'autre pour l'esclavage. » Même pensée dans Démosthène, *Olynthiennes*, II, 9.

(4) Aristote, *Politique*, I, 1, 2 et 5. Cf. Platon, *Lois*, I, p. 31.

rendait l'esclave du premier homme fort qui voulait se le soumettre, et que le nombre seul pouvait chez lui suppléer quelquefois au courage. L'estime qu'ils avaient pour la vaillance, et pour toutes les vertus que développe l'exercice de la force, les obligeait donc naturellement à reconnaître la légitimité à l'esclavage de fait (1), et à en chercher dans l'état général des États barbares la justification générale.

L'institution de l'esclavage, dernier trait que nous avons à signaler dans la société politique des anciens, se justifiait ainsi dans le fond par l'inimitié de l'humanité grecque pour la barbarie orientale. Les philosophes cherchaient à réduire à cette unique inimitié le principe ancien de la guerre naturelle. Mais l'esprit d'antagonisme avait existé de tout temps entre les cités grecques elles-mêmes, et l'esclavage avait été le sort naturel du vaincu, sans distinction de sang et d'origine. Avant l'esclavage même, on peut croire, en se fondant sur de bonnes traditions et sur l'expérience encore possible aujourd'hui des mœurs des peuples primitifs, que l'anthropophagie et les sacrifices humains étaient de droit et d'usage et servaient de but à la guerre (2). Lorsque les sociétés se constituèrent, que la culture et les troupeaux, les richesses sociales en animaux et en végétaux se développèrent, l'anthropophagie devint inutile et ne fut plus qu'horrible; mais alors aussi les esclaves devinrent utiles, et la guerre, toujours considérée comme le plus excellent déploiement de la vertu humaine, servit à se les procurer. Or, si de nos jours encore l'esprit guerrier doit sembler intimement uni aux plus précieuses vertus de l'homme et du citoyen, combien plus il devait en être ainsi au siècle de Platon quand la Grèce était resserrée entre les sauvages du nord, les barbares de l'Orient, et Rome naissante à l'Occident! Aussi, Platon dit-il que tout état doit se regarder comme en guerre permanente avec les états voisins, et qu'il faut, pour être prêt à tout, vivre dans la cité comme on vit au camp (3); et

(1) V. cette théorie dans la *Politique* d'Aristote, I, c. 2, n° 17.

(2) *Epinomis*, p. 4; Platon, *Lois*, VII, p. 373; *République*, VIII, p. 174; et *Minos*, p. 35. Ceci se rattache à la mission d'Orphée. V. Horace, *Art poétique*, 391 et suiv., Sylvestres homines, etc.

(3) Platon, *Lois*, I, p. 5. — C'est à propos des repas publics si célèbres dans la

Aristote, à son tour, considérant la guerre comme nécessaire, lui assigne un double but : de n'être point asservi, mais puissant; de se rendre maître, non des hommes libres injustement, mais de ceux qui sont nés pour être esclaves (1).

Une idée semble dominer tous les raisonnements des philosophes anciens au sujet de l'esclavage, c'est celle de la nécessité. L'homme est un animal difficile à manier, dit Platon; il ne se prête qu'avec une peine infinie à cette distinction de libre et d'esclave, introduite par la nécessité (2). Et sans se poser la question morale de la légitimité de la servitude, il reconnaît que tout esclave n'est pas absolument avili, comme le donnent à croire les fameux vers d'Homère (3), et comme beaucoup d'hommes le pensent, mais que certains d'entre eux sont capables de fidélité et de dévouement. Il recommande de les bien traiter, pour attirer leur affection ; de n'être jamais familier avec eux, et de faire en sorte que ceux d'une même nation ne se rencontrent pas ensemble. Nous devons louer Aristote d'avoir au moins compris l'étrange difficulté du sujet. Si l'on admet que l'esclave soit capable de quelque vertu, dit-il, en quoi différera-t-il de l'homme libre ? et si l'on admet qu'il en est incapable, bien qu'il soit homme et possède la raison, quoi de plus absurde (4)? Nous savons comment le philosophe résout cette question. S'il blesse la charité, s'il réduit la nature à des règles auxquelles il sait bien qu'elle ne s'accommodera pas, il fait preuve au moins d'un sens moral très-droit en voulant qu'il n'y ait d'esclave légitime que l'esclave par nature, auquel il n'est bon que d'obéir. Mais Aristote ne se demande pas si ces hommes, que le sort a privés de volonté en les avilissant, ou eux-mêmes ou par leurs ancêtres, ne pourraient pas être relevés à la condition libre, et rendus à la vie morale par les soins bienfaisants de leurs semblables. La nécessité l'emporte à ses yeux sur l'humanité. La nature a voulu,

Grèce, qui sont destinés par Minos, dit Platon, à faire tenir, même en paix, les citoyens sur le pied de guerre. Aristote approuve aussi ces repas communs. V. *Politique*, VII, 9, 6.

(1) Aristote, *Politique*, VII, 13, 14.

(2) Platon, *Lois*, liv. VI, p. 361.

(3) *Odyssée*, XVII, 322. Voyez Dugas-Montbel sur ce passage de l'*Odyssée*, p. 243.

(4) Aristote, *Politique*, I, 5, 3.

dit-il, que les travaux nécessaires à la société s'accomplissent. Elle a donné, sauf exception, aux esclaves des corps inclinés vers la terre et la force dont ils ont besoin (1). On voit que l'esclavage est nécessaire au même titre que le travail servile. Le mépris d'Aristote et de Platon et de tous les hommes libres de leur temps pour les arts matériels était donc la cause, à la vérité très-difficile à surmonter, de cette apparente nécessité (2). Seuls parmi les anciens, les cyniques, attaquant à la fois la propriété, le sentiment patriotique et le préjugé de l'indignité du travail, tendaient directement à l'abolition de l'esclavage. Mais livré à lui-même, isolé, sans religion, sans croyance positive à la destinée de la vie humaine au delà du temps présent, le sage cynique ne pouvait que préparer cette immense réforme et non la réaliser. Aristote et Platon la préparaient indirectement en faisant valoir la supériorité de la paix sur la guerre en soi, en proclamant la fraternité de tous les Grecs. Ainsi l'esprit entrait dans la voie plus large qui menait à la fraternité de tous les peuples; et il n'est pas jusqu'aux cyrénaïques qu'on ne puisse ici louer pour les atteintes qu'ils portèrent à l'amour de la patrie chez les anciens. Enfin la religion platonique devait, par ses tendances orientales, achever la fusion des esprits et des nations. Que la loi morale de charité et de fraternité fût annoncée, non plus par la philosophie, mais au nom d'un Dieu révélateur; qu'un bouleversement social vînt rendre un nouvel ordre possible, alors seulement l'abolition de l'esclavage pouvait descendre de l'intelligence dans les choses (3).

Toute grande réforme doit exister d'abord idéalement, durant un temps plus ou moins long, et plus ou moins confusément aper-

(1) Id., ibid., I, 2, 14. Comme tout doit être dit en chaque chose, et le bien et le mal, nous ferons remarquer que les états de notre temps, exclusivement composés d'hommes libres, le cèdent fort aux états anciens en ce que chacun des citoyens est livré à ses forces et à sa prévoyance propres. Au contraire, suivant Aristote, qui nous semble exprimer ici l'un des principes sociaux de la Grèce et de Rome, le gouvernement doit veiller à ce que nul ne manque du nécessaire et d'un certain loisir. *Politique*, II, 8, 6. Cette providence sociale s'étendait, par l'intermédiaire des hommes libres, jusqu'aux esclaves, qu'il fallait bien nourrir et conserver.

(2) Pour cette servilité des arts qui se trouve exprimée partout, Voyez, par exemple, Platon, *Alcibiade*, p. 115.

(3) On a prodigieusement exagéré le nombre des esclaves dans la Grèce. Voy. le *Mémoire sur la population de l'Attique*, par M. Letronne, *Ac. des Inscr.*, t. VI.

çue, dans ceux des esprits élevés qui sont le plus libres de tout préjugé scientifique. Il n'est donc pas sans intérêt de consulter, pour la question de l'esclavage, celui des grands poètes grecs sur qui la philosophie exerça une influence profonde, et dont elle ne soumit cependant l'esprit à aucun dogme déterminé. Euripide ne reproduisit ni Anaxagore ni Socrate dans son théâtre, mais, instruit par tous deux et demeuré libre, il fut le poète penseur par excellence. D'ailleurs il dut nécessairement exprimer comme poète les idées de tous. Or, voici ce que dit un esclave dans l'une de ses tragédies : « Une seule chose est honteuse dans l'esclave, et » c'est le nom ; pour tout le reste, un esclave, quel qu'il soit, » n'est pas moins bon qu'un homme libre, dès qu'il est hon- » nête (1), » et ailleurs : « Si je n'ai pas le nom d'un homme libre, » puissé-je en avoir l'esprit ; cela vaut mieux que de souffrir » ce double malheur d'avoir des sentiments bas et, étant es- » clave, d'en porter la réputation (2). » C'est à cet Euripide que la haine de l'injustice et de la férocité fit écrire cette belle diatribe contre la Sparte tant vantée des philosophes : « O de tous » les mortels les plus odieux au genre humain, habitants de Sparte, » conciliabule de perfidies, rois du mensonge, artisans de fraudes, » pleins de pensées tortueuses, perverses et fallacieuses, votre » prospérité dans la Grèce blesse la justice. Quel crime est inconnu » parmi vous ? Où voit-on plus de meurtres ? N'êtes-vous pas avi- » des de gains honteux ? Ne vous surprend-on pas toujours à dire » une chose et à en penser une autre ? Malheur à vous (3) ! » On voit que l'esclavage et la guerre pouvaient exciter dans la société grecque des répugnances plus vives que celles des philosophes dont nous avons analysé les opinions, et que les mœurs, à Athènes du moins, étaient peut-être plus avancées que la science. Quant à la politique d'Euripide, on ne la réduirait pas aisément en un

(1) Euripide, *Ion*, v. 853-856, Boissonade.

(2) Id., *Hélène*, v, 728. M. Artaud a manqué le sens de ce passage. — Les esclaves sont représentés comme capables d'une haute affection. Voyez le caractère d'Eumée dans l'*Odyssée*, et l'affliction que la mort d'Alceste, dans Euripide, cause à ses serviteurs.

(3) Id., *Andromaque*, 446 et sq. Nous empruntons ici la traduction de M. Artaud, p. 412. Cf. *Suppliantes*, p. 455. On lit aussi dans l'*Andromaque*, p. 404 : « Ce qui est honteux chez les barbares n'est pas moins honteux chez les Grecs. »

système unique, car les deux maximes les plus remarquables qu'on puisse recueillir à ce sujet dans ses tragédies indiquent des points de vue bien opposés. Mais le poète ne laisse pas d'être profond et vrai, et de signaler indirectement les vices du gouvernement d'Athènes. « Le pouvoir d'un seul, dit-il quelque part, » est nécessaire dans les cités comme dans les familles, quand on » veut saisir l'à-propos (1). » Mais il n'en regarde pas moins, suivant le système qu'Aristote adopta, la prépondérance de la classe moyenne comme le plus grand bien de l'État. Entre les riches, avares et cupides, et les pauvres envieux que guident des chefs pervers, cette classe moyenne (2) maintient l'ordre et la constitution établie.

Si de la société politique des Grecs nous portons nos regards sur la société privée et sur le principe générateur des usages de la vie, la condition des femmes devra surtout nous arrêter. On a souvent tenté d'expliquer la préférence donnée à l'homme sur la femme, en tant qu'objet de l'amour de l'homme dans l'antiquité grecque, et l'on a cru que l'infériorité intellectuelle et morale de la femme en était la cause. Mais il y a une distinction à faire : il est vrai que l'éducation des femmes de bonne famille n'était en rien dirigée à les rendre dignes des soins, du dévouement et de l'intimité tendre de leurs maris, si du moins ceux-ci étaient doués d'une certaine élévation de la pensée (3). Filles, il était fort rare que leur amour fût consulté pour le mariage, et les mœurs s'opposaient en général à ce qu'elles pussent être les amantes de leurs époux, soit avant, soit après la formation de nœud conjugal, si sérieux chez les anciens, et qui n'entraînait pour eux que des devoirs (4). Épouses, tous leurs soins se bornaient à la direction du ménage, tous leurs plaisirs à des plaisirs sans

(1) Euridide, *Andromaque*, p. 413.

(2) ἡ ἐν μέσῳ μοῖρα, *Suppliantes*, vers 237, Artaud, t. I, p. 456.

(3) Cependant les mœurs de Lacédémone différaient beaucoup de celles d'Athènes sous ce rapport. V. *Andromaque*, vers 586 et suiv.

(4) Les tragiques nous montrent des jeunes filles éprises d'amour ; mais cet amour, assez idéal, sort visiblement des conditions communes. Électre et Antigone ont une vie beaucoup plus libre qu'il n'appartient à de simples vierges, et, en général, les femmes devaient paraître en public sur le théâtre bien plus que dans la réalité. Quant à l'amour dans le mariage, il a été condamné même par les modernes, par Montaigne, par exemple.

délicatesse, et leur moralité se ressentait trop souvent des effets ordinaires de l'oppression : la ruse luttait contre la puissance ; la pauvreté engendrait le vol, et la réclusion l'adultère (1). Mères enfin, que pouvaient-elles sur l'éducation de leurs enfants? rien pour le bien, peu pour le mal et seulement durant les premières années (2). Mais rien de tout cela n'est-il plus vrai au temps où nous vivons? Personne n'oserait le dire; et d'un autre côté les témoignages mêmes que nous citons prouvent que la femme, à Athènes du moins, jouissait, quelles que fussent les lois, d'une assez grande liberté de fait, et que, par conséquent, son influence était loin d'être utile. Or cette influence était heureuse aussi : car la femme, autant qu'il était en elle, favorisait la paix dans la Grèce et faisait régner dans la maison de son mari la douceur et l'esprit de conciliation. Nous ne parlons pas de Xantippe (3).

De la femme libre de nom passons maintenant à la femme libre de fait, à la courtisane. Tout le monde connaît l'esprit et l'autorité de certaines des courtisanes de la Grèce. Citons seulement l'Aspasie de Périclès (4), et cette autre Aspasie, ainsi nommée par le jeune Cyrus, son amant, dont la Grèce entière admira l'esprit et le courage (5). Encore celle-ci était-elle de condition libre; et si nous lui joignons toutes les femmes grecques, soit pythagoriciennes, soit des diverses sectes socratiques, qui cultivèrent la philosophie, il nous sera permis de conclure que les femmes grecques n'étaient peut-être pas moins développées, sous le rap-

(1) Aristophane, *Lysistrata* et *Assemblée des femmes*. Tout cela n'a rien d'absolu; il faut tenir compte de l'exagération comique. L'*Assemblée des femmes* est, quoi qu'on en ait dit, une parodie de la *République* de Platon.

(2) Cependant les enfants n'étaient pas sans amour pour leur mère. On le devine bien. Le sujet d'Oreste, si commun chez les anciens, tirait tout son intérêt du combat des deux amours filiaux : « Qui voudra te parler! dit Ménélas à Oreste. ORESTE. Quiconque aime son père. MÉNÉLAS. Et quiconque aime sa mère? ORESTE. Celui-là est heureux. MÉNÉLAS. Tu ne l'es donc pas? ORESTE. Je n'aime pas les femmes perfides. ».*Oreste*, vers 1601.

(3) Remarquez le sujet de la *Lysistrata*. Les femmes d'Athènes se conjurent, pendant la guerre du Péloponnèse, pour forcer leurs maris à faire la paix. Voyez comme l'Alceste d'Euripide est bonne pour ses esclaves, v. 786 et suiv., 192 et suiv.

(4) V. Plutarque, *Vie de Périclès*, et Platon, *Ménexène*, pour se faire une idée de la science et de l'éloquence que les anciens reconnurent à Aspasie et de l'amour vrai qu'elle inspira à Périclès.

(5) Elle se nommait Milto. V. Elien, *Histoires diverses*, XII, 1.

port de l'intelligence, que peuvent l'être aujourd'hui les femmes chrétiennes. Elles avaient leurs déesses, leurs cultes, leurs mystères, comme nos femmes ont les leurs ; et si leur religion était inférieure à la nôtre, il en était de même aussi de la religion de leurs maris.

La guerre dans les temps héroïques, la science pure ou la dialectique dans les temps métaphysiques, si l'on peut ainsi parler, constituèrent pour les hommes une vie à part dans l'antiquité. Les mœurs des camps, les usages de la palestre, plus tard les discours académiques, l'enseignement de la politique, de l'éloquence, de la physique, favorisèrent une séparation tranchée de la vie des hommes et de la vie des femmes. Qu'une guerre survînt, et les guerres survenaient souvent, les femmes demeuraient seules dans la cité avec les vieillards et les enfants. A l'assemblée publique, au gymnase, autour d'un sophiste, les hommes goûtaient des plaisirs ignorés de leurs femmes, et Socrate passait la journée entière et quelquefois les nuits hors de sa maison, dans l'intérêt de la science, comme il passait des mois entiers au camp dans l'intérêt de la patrie. Il résulta de la transmission de ces mœurs mâles, depuis le siècle d'Homère jusqu'au siècle de Platon et au delà, que l'amour et le sentiment du beau revêtirent dans l'esprit de l'homme des formes étrangères à la femme et à tout ce qui tient d'elle : la douceur et les grâces furent flétries du nom d'efféminées; cet attendrissement du cœur que nous recherchons auprès des femmes, et les délicatesses du sentiment que nous admirons dans leur âme, furent sacrifiés au culte de la beauté virile; l'art imita la forme de l'homme, comme la plus parfaite, et la reproduisit savamment avec tous ses caractères dans les statues de Mars, d'Apollon, de Mercure, d'Hercule ou de Bacchus ; de son côté la science donna toujours à la femme un rôle subordonné à l'homme dans la création; enfin ceux des sentiments humains qui, dans le monde chrétien, ont produit la chevalerie, la galanterie et toutes les institutions relatives à l'amour, à l'honneur et à la beauté se déployèrent surtout dans les rapports et dans la société exclusive des hommes (1).

(1) Sur l'amour platonique. V. ci-dessus, p. 106. — Platon prohibe la pé-

Cependant la valeur morale et intellectuelle des femmes, comme la vertu des esclaves, fut quelquefois reconnue, et, sous ce rapport, nous pouvons montrer dans les poëtes une tendance manifeste au progrès de la société grecque. Sophocle, poëte de l'idéal, il est vrai, réalise, par son caractère d'Antigone, une sublime figure qui n'a rien à envier à celles du christianisme. Mais l'Alceste, l'Hécube, l'Électre, l'Iphigénie, la Polyxène de celui qu'on nomma le poëte du réel, ne nous présentent-elles pas la femme, dans toutes les conditions, sous des traits également sublimes dans leur variété? Ce même poëte, qu'on accusa de haïr les femmes et qui ne haïssait que les perfides, qui révolta le peuple d'Athènes en faisant prononcer à Oreste un sophisme approprié à sa situation, n'a-t-il pas mis dans la bouche de Phèdre un admirable éloge de la vertu (1)? n'a-t-il pas écrit ces paroles profondes : « Un homme peut, quand l'intérieur de sa famille lui devient » à charge, sortir de sa maison et délivrer son âme de l'ennui » par le commerce de ses amis. Mais nous, femmes, nous ne » pouvons regarder que dans notre propre cœur! Ils disent que » nous menons dans nos maisons une vie exempte de périls, tandis « qu'ils combattent avec le fer : vaine erreur! J'aimerais mieux les » armes à la main braver trois fois la mort que d'enfanter une » seule (2)? » Euripide enfin n'a-t-il pas énoncé cette maxime que nous avons encore à méditer, malgré le christianisme : « Le mari et la femme ont les mêmes droits, celle-ci lorsqu'elle » est outragée par son mari, et le mari lorsqu'il a dans sa maison » une femme infidèle (3)? »

dérastie par une loi (*Lois*, VIII, p. 123), qu'il croit d'une exécution difficile. Il regarde ce vice comme un attentat contre nature, et pense que les Crétois n'ont inventé la fable de Ganymède que pour se le permettre sans remords (*Lois*, I, p. 33) Nous savons qu'en réalité le philosophe était très-enclin à l'amour de l'homme, au moins dans ses écrits : mais il le sanctifiait. Quant à l'amour de la femme, il voulait qu'il ne se rapportât qu'à la génération ; et ainsi l'amour naturel et vrai se trouvait supprimé. — Solon avait porté une peine très-sévère contre ce crime, qui depuis devint si fréquent. V. Samuel Petit, *de Legibus atticis*, V et VI, et *Comment.*, pag. 468. Il tire ses témoignages d'Eschine et de Démosthènes.— Aristote, qui blâme aussi la pédérastie, est cependant plus indulgent que Platon, sans doute à cause de la constance du fait.

(1) Euripide, *Hippolyte*, Artaud, p. 295.

(2) Id., *Médée*, p. 152.

(3) Id., *Andromaque*, pag. 420. Ces maximes ne sont pas effacées par les mots

La condition des femmes, d'abord inférieure à celle des hommes sous le règne de la force, puis inférieure encore sous le règne de la science, ne pouvait s'élever que sous le règne de la charité, annoncé, mais non réalisé par les poètes. L'estime et la tendresse de l'homme pour la femme, rares exceptions dans l'antiquité, en ont fait presque son égale sous l'empire du christianisme. Mais sous ce rapport, le christianisme lui-même a des progrès à faire, au moins dans les mœurs. Quant à la Grèce, vaincue, dans sa puissance, par Rome, chez qui l'amour conjugal fut plus sévère, et l'amour platonique presque inconnu, vaincue, dans ses doctrines, par le syncrétisme religieux et philosophique, au sein duquel elles se transformèrent, long-temps après elle dut renaître dans la science et dans les arts, parce que c'est là qu'avaient paru sa vraie force et sa noblesse; mais elle ne renaîtra jamais dans les mœurs.

durs qu'Euripide fait prononcer sur les femmes à ses personnages, et quelquefois aux femmes elles-mêmes. V., par exemple, *Médée*, p. 159; ibid., p. 164; *Oreste*, p. 85, etc., etc.

LIVRE SIXIÈME.

DEUXIÈME PÉRIODE DE LA PHILOSOPHIE ANCIENNE. ESSAIS DE CONSTITUTION DÉFINITIVE DE LA DOCTRINE. ÉCLECTISME.

§ I.

LOGIQUE ET PHILOSOPHIE PREMIÈRE.

ANCIENNE ACADÉMIE. — LYCÉE. STOÏCIENS. — ÉPICURIENS. — NOUVELLE ACADÉMIE. ORIGINE DU SYNCRÉTISME ALEXANDRIN.

I. Les premiers philosophes de la Grèce s'élevèrent de leur propre mouvement dans les régions de la pensée, et s'y créèrent des empires indépendants. Leurs disciples commencèrent à se combattre et ne purent se vaincre. Alors commença l'ère des sophistes. Socrate, substituant l'étude de la pensée à celle du monde, et la critique au doute systématique, renouvela la méthode. L'esprit, maître d'un instrument plus sûr, reprit la science à ses fondements. Platon appliqua cet instrument construit par Socrate à l'examen des doctrines antérieures, surtout de celles des pythagoriciens et des éléates, et à la réfutation des physiciens, des sophistes et des dialecticiens de Mégare, ses contemporains; il fonda la théorie des idées. Aristote, en partie, continua l'œuvre de Platon, en partie la détruisit, en partie la transforma : ennemi des empiriques, des sophistes et des rationalistes purs d'Élée ou de Mégare, comme l'avait été son maître, il donna un admirable et complet développement à l'étude analytique de la pensée; quant aux principes premiers, à ces idées irréductibles, dont son maître avait fait des essences objectives en nombre infini, il s'attacha à les ruiner en eux-mêmes; puis il les laissa reparaître comme formes actives, essentielles de l'intelligence humaine, sans lesquelles il ne saurait exister de science. Cepen-

pendant, se refusant à séparer l'universel des êtres particuliers, cherchant dans la sensation, l'origine de toute réalité, Aristote laissa cette grande question inachevée. Quant au système des êtres, c'est-à-dire de Dieu, de la nature et des individus, aucun des deux philosophes ne produisit une doctrine solide ni une forte école. Platon enveloppa dans le mythe les dogmes les plus importants de la théologie et de la physique; et les derniers de ses élèves se partagèrent entre le mysticisme et le scepticisme. Aristote ne crut pas lui-même que ses dogmes sérieux pussent acquérir l'autorité, la popularité dans l'avenir, puisque en même temps il en enseigna d'autres destinés au vulgaire; et, dans le fait, ses disciples, à plus forte raison les étrangers, oublièrent, ignorèrent et son Dieu abstraït, et son acte pur, et tout son univers composé d'éléments logiques.

Ainsi Socrate, Platon, Aristote, les trois hommes entre ceux de tous les temps qui ont exercé sur l'intelligence humaine l'influence la plus profonde et la plus durable, fondèrent surtout une méthode, donnèrent l'exemple des recherches philosophiques, et mirent en circulation un nombre immense d'idées. Ce qu'ils n'avaient pu accomplir, c'est-à-dire la fondation d'une science arrêtée sur ses bases et dans toutes ses parties, fut l'objet de l'ambition des philosophes de l'ère suivante. Quelques écoles parvinrent à se constituer d'une manière puissante, elles traversèrent des siècles; cependant elles luttèrent entre elles : l'une surtout se proposa de ruiner toutes les autres, et sans s'obliger elle-même à connaître et à déclarer la vérité, elle sut prouver que celles-ci n'avaient pas résolu le premier des problèmes, celui de la certitude, celui de forcer tous les hommes à penser comme elles. Bientôt toutes les écoles à la fois furent couvertes par le flot d'une révélation surnaturelle. La poursuite de la science, l'éclaircissement de la méthode demeuré si imparfait, ne conservèrent alors qu'une importance très-subordonnée. La question vitale de la philosophie fut débattue durant tout le moyen âge sous le nom de question des universaux, mais sans succès décisif, jusqu'à l'époque où la méthode d'Aristote et celle de Platon furent enfin réunies et transformées par les Socrates de l'ère moderne, Descartes et Kant.

Il nous reste donc à faire connaître les principaux efforts des écoles qui essayèrent de s'assujettir les esprits dans le monde grec et romain, et la lutte engagée contre elles par la dernière et la plus forte des écoles rationalistes de l'antiquité, l'école sceptique.

Un premier caractère de l'ère philosophique dans laquelle nous entrons, consiste en ce que les sciences se détachent définitivement du tronc qui les portait dans la haute antiquité. Il n'existe pas encore des physiciens au sens où nous l'entendrions aujourd'hui, mais il existe déjà des mathématiciens, des astronomes, et même des érudits et des critiques. Suivant l'impulsion donnée par Aristote et par Platon, ces savants poursuivent leurs recherches sans plus s'enquérir des principes particuliers qui leur sont nécessaires et qu'ils ont posés sans les discuter. La philosophie même se trouve plus déterminée par cette division, et on la divise en trois parties : *logique*, science de la pensée en elle-même, du discours, de la preuve; *physique*, science de la nature, ou plus généralement des êtres, des principes et des essences; *éthique*, enfin, science des mœurs, science du bien et du mal (1). Étudions d'abord la logique qui, de l'aveu de la plupart des philosophes, est dès-lors regardée comme la première partie de la philosophie, indispensable aux autres ; envisageons-la dans toute son extension, comme science du savoir et des idées.

Les premiers académiciens, disciples de Platon, attachèrent, comme de raison, une importance extrême à la théorie des idées ; mais loin de la modifier dans le sens qu'Aristote indiqua, ils se perdirent dans une controverse subtile et peu lumineuse sur les genres et sur la nature des essences. Les éléments mathématiques, ces êtres idéaux que l'arithmétique et la géométrie nous conduisent à reconnaître comme présents dans la nature, sans que cependant ils puissent jamais y être contemplés, attirèrent surtout l'attention des philosophes qui voulaient fonder la théorie de l'univers sur la théorie des idées. Les pythagoriciens, pères de cette grande école mathématique, avaient composé les choses sensibles avec des nombres, identifié même l'essence du nombre et celle de

(1) Ps-Plutarque, *Opin. des philos.*, I, 1 ; Sénèque, *Lettres*, 89.

l'être, regardé l'unité comme une grandeur, et les monades en lesquelles elle se divise comme n'étant pas indivisibles (1). L'idée de l'infini, toujours combinée dans leur doctrine avec celle du fini, nous rend compte de cette belle conception à laquelle il ne manquait guère qu'une distinction claire entre le nombre, idée de l'esprit, et la grandeur ou étendue naturelle réglée par les lois du nombre. Platon apporta quelque chose de cette distinction; mais, non content d'avoir vu deux genres d'essences, dans les idées d'une part, et, de l'autre, dans les êtres mathématiques, il voulut en voir un troisième dans les êtres sensibles (2). Il abandonna ainsi les pythagoriciens, et se réduisit à ne voir dans la nature qu'une mauvaise imitation du vrai, qu'une incompréhensible participation à l'idéal. Aussi n'essaya-t-il de l'expliquer que par des symboles. D'ailleurs, toujours préoccupé de l'objectivité des idées et des nombres, il admit une dyade, une triade primitives, crut que les nombres réels ne sont pas combinables entre eux, et souleva de la sorte une dispute dont il était impossible d'échapper, sans nier, avec Aristote, l'existence séparée des nombres (3). Après lui quelques philosophes remontèrent, à ce qu'il semble, à la théorie pythagoricienne pure, c'est-à-dire qu'ils confondirent les idées et les nombres, et qu'ils en composèrent toutes les grandeurs, lignes, plans, volumes, et jusqu'aux choses sensibles (4). La plupart, séparant avec Platon le sensible du vrai, se divisèrent en outre en plusieurs sectes. Mais les uns surtout identifièrent les grandeurs et nombres idéaux avec les grandeurs et nombres mathématiques, et réduisirent tout en un seul genre; les autres rejetèrent les nombres-idées, et même les idées, absolument parlant, pour ne conserver que les êtres mathématiques, les premiers des êtres, dirent-ils, et composés de l'unité en soi (5).

II. On a tenté de déterminer dans ces diverses opinions ce qui

(1) Aristote, *Métaphysique*, XIII, 6.

(2) Id., ibid., VII, 2, et XIII, 6. Platon est nommé dans le premier des passages que nous avons ici en vue, auquel le second, où il n'est pas nommé, se trouve conforme.

(3) Id., ibid., XIII, 8. Dans le ch. 7 du même livre, Aristote analyse les contradictions enfermées dans la théorie des rapports des nombres entre eux et avec l'unité quand on les regarde comme des êtres objectifs.

(4) Id., ibid., VII, 2.

(5) Id., ibid., XIII, 6 et 8.

appartient à chacun des disciples de Platon (1). Pour nous, à qui les données du problème ne semblent pas suffisantes, nous nous bornerons à rapporter les opinions les plus connues de Speusippe et de Xénocrate sur les principes idéaux de l'être. Speusippe remonta de Platon aux pythagoriciens, et, détruisant cette monarchie des idées engendrées par le bien que Platon avait essayé d'organiser, il prétendit que le bien et le beau en soi ne pouvaient être pris pour premiers principes des choses. Ce ne sont pas là des causes, disait-il, comme celles qui donnent naissance aux plantes et aux animaux; au contraire, ils ne se rencontrent que dans ce qui provient des causes, et n'apparaissent qu'après que les êtres sont arrivés à l'existence. Ainsi, tirant le parfait de l'imparfait, comme les pythagoriciens à qui Aristote le compare, Speusippe fit provenir la création d'une première unité qui n'était pas même au commencement un être déterminé (2). A partir de l'unité, il amena successivement plusieurs principes : un pour les nombres, un pour les grandeurs, un pour l'âme (3). La composition des nombres et des grandeurs imaginée par Speusippe est demeurée obscure pour nous (4). Mais quant à l'intelligence qu'il distinguait de l'un et du bien, et à laquelle il attribuait une nature propre (5), c'est elle apparemment qui nous est désignée par cette sainte essence qui occupe le milieu et les extrémités du monde (6), par cette force vivante, Dieu, qui régit toutes choses (7), et aussi

(1) Ravaisson, *Speusippi de primis rerum principiis, ex Aristotele* Didot, 1838, § VII. — Suivant l'auteur de cette élégante monographie, la première opinion serait de Xénocrate, et la seconde de Speusippe. Mais la question était déjà fort obscure pour les commentateurs d'Aristote; et, s'il fallait prendre un parti sur les témoignages cités par M. Ravaisson lui-même, nous inclinerions à rapporter la première opinion seule à Speusippe et à Xénocrate à la fois. Le savant Brandis est de cet avis, au moins pour Speusippe. *de Perditis Aristotelis libris de ideis et bono*, p. 46.

(2) Aristote, *Métaphysique*, XII, 7, XIV, 4 et 5. Cette unité ne lui paraissait pas pouvoir être confondue avec le bien sans qu'il s'ensuivît que la multitude est le mal, puisque l'être provient des contraires.

(3) Id., ibid., VII, 2.

(4) M. Ravaisson, ouvrage cité, pag. 27, croit pouvoir rapporter à Speusippe l'une des opinions auxquelles Aristote fait allusion dans sa *Métaphysique*, liv. XIV; mais Aristote, parlant de ses contemporains, se dispense de les nommer, de sorte que ses allusions sont très-obscures pour nous.

(5) Stobée, *Eclogæ physicæ*, I, 1.

(6) Théophraste, *Métaphysique*, c. 9.

(7) Cicéron, *de Natura deorum*, I. 13; et M nucius Felix, *Octavius*, 19.

par cette âme qu'à la manière des pythagoriciens, il fait résider dans la *forme* qui embrasse l'intervalle universel (1).

Parmi ces nombreux philosophes qui se divisèrent au sujet de la nature des idées et des nombres, les uns composèrent le nombre d'unité comme forme, de *peu* et de *beaucoup* comme matière; les autres, d'*unité* et d'*inégalité*, ou de *grand* et de *petit*, ou d'*excès* et de *défaut*; quelques-uns formèrent la grandeur avec des monades, qui sont à la fois et ne sont pas quantités, qui sont et ne sont pas unes, puis les lignes avec des points, les surfaces avec des lignes, les solides avec des surfaces; d'autres nièrent l'existence des monades et construisirent les lignes avec du *long* et du *court*, les surfaces avec du *large* et de l'*étroit*, les volumes avec du *mince* et du *profond* (2). Nous devons accorder notre attention à l'auteur de la théorie des lignes indivisibles, à Xénocrate. Platon, qui comprenait toutes les difficultés attachées à cette question, et qui répugnait à prendre le parti que quelques-uns de ses disciples osèrent prendre cependant, celui de considérer ce qui est comme composé de ce qui n'est pas, et la multiplicité comme enveloppant l'être et le non-être (3), Platon nia résolument l'existence du point (ce qui est sans dimension); il le regarda comme une pure conception des géomètres. Mais en même temps il en fit (du point pris comme réel) une petite ligne indivisible, un principe de la ligne en général (4). Cet élément mathématique insécable était sans doute le fondement réel de ses triangles, et par suite le principe de toute sa physique. C'est à cette opinion que Xénocrate s'attacha. L'être, affirma-t-il, se résoudrait en non-être par la division s'il n'existait pas des lignes insécables, et pour que l'être soit un il faut qu'il soit indivisible (5). Avec l'indivisible et le divisible, c'est-à-dire avec l'unité et la multitude, celle-ci ramenée à la dyade, celle-là regardée comme une monade essentielle,

(1) Stobée, *Eclogæ physicæ*, d'après Jamblique, c. 40, p. 107, l. 1 : ἐν ἰδίᾳ τοῦ πάντῃ διαστατοῦ. M. Ravaisson, p. 42, veut lire ἀδιαστατοῦ, correction qui ne nous semble pas nécessaire, et dont le contexte ne peut s'accommoder.

(2) Aristote, *Métaphysique*, I, 7 et 8; XIII, 9; XIV, 1, 3 et 9.

(3) Id., ibid., XIV, 2. — Est-ce Speusippe ?

(4) Id., ibid., I, 8. Nous suppléons par les parenthèses au sens du reste très-assuré de ce passage. V. ci-dessus, p. 44 et 56.

(5) Simplicius, *Physique*, I, comm. 31.

Xénocrate composa le nombre, dualité indéterminée, pluralité limitée par l'*un*. Mais il faut autre chose encore pour composer l'âme ; il faut un principe de mouvement : que le *même* et l'*autre*, causes, l'un de repos, et l'autre de changement, soient mêlés, et l'âme qui a ces deux puissances à la fois viendra à l'être (1). Ainsi obtenue par le mélange du principe de la mobilité avec celui du nombre, l'âme pourra se définir un nombre qui se meut lui-même (2). Le nombre et l'âme expliqueront le monde intelligible; le point, ou la ligne atome, expliquera le monde mathématique, règle du monde sensible.

On voit que Xénocrate, aussi bien que Speusippe, se rapprocha de la doctrine pythagoricienne ; ni l'un ni l'autre ne nous semble avoir abandonné sans retour la théorie des idées, mais tous deux fléchissent évidemment sous la grandeur de la tâche que Platon leur avait préparée en leur léguant une doctrine incomplète, symbolique, pleine de difficultés et de doutes. La théorie des nombres et des idées succomba sous les insurmontables objections qu'Aristote y opposa. Elle disparut de la philosophie rationnelle, mais elle se conserva chez les mathématiciens et chez les mystiques. La grande question qu'elle soulevait, et qu'Aristote n'avait pas résolue, fut traitée par les réalistes et les nominaux pendant le cours du moyen âge. Avant cette époque, obligée de se transformer pour résister aux efforts de ses adversaires, elle avait engendré la doctrine du Verbe. L'interprète juif de Pythagore et de Platon dépeignit les idées comme des conceptions préliminaires de l'entendement divin résolu à la création du ciel et de la terre (3) ; et un commentateur systématique de Platon, au commencement du second siècle écrivit que les idées dont le philosophe avait voulu parler n'étaient que les pensées de Dieu (4). Depuis cette époque

(1) Plutarque, *Création de l'âme*, I.

(2) Id., ibid., Proclus, *in Timeum*, p. 196 et 215 ; Stobée, *Eclogæ physicæ*, loc. cit.

(3) Philon, *de Opificio mundi*, vers le début.

(4) Alcinoüs, *Introduction à la philosophie de Platon*, c. 9 : « L'idée est, par rapport à Dieu, l'intelligence éternelle ; par rapport à nous, le premier intelligible ; par rapport à la matière, la mesure ; par rapport à l'univers, l'exemplaire ; et par rapport à elle-même, l'essence... Que Dieu soit une intelligence ou quelque chose d'intellectuel, en tout cas il assume en lui des notions éternelles et immuables. Il existe donc des idées. »

la théorie des idées ne cessa de paraître sous la forme d'un conceptualisme de plus en plus explicite. Descartes, Spinoza, Malebranche et Leibniz, ses élèves, plus tard Kant et les siens, développèrent la pensée d'Alcinoüs et d'Abeilard; et les idées de Platon, toujours les mêmes au fond, seulement unies, centralisées dans un sujet, quelquefois mieux analysées, mais non avec plus de profondeur, n'ont cessé de régner sur la philosophie.

III. Entre les principaux disciples de Platon, Xénocrate fut le plus fidèle à sa doctrine. Il systématisa la vraie logique de son maître quand il distingua trois essences dans l'univers : l'une sensible, l'autre intelligible, une troisième formée des deux premières. Celle-ci compose le ciel lui-même, qui est sensible puisque nos yeux le contemplent, intelligible cependant puisque l'astrologie le fait connaître à la raison. Les deux autres résident, l'une sous le ciel, et l'autre au delà. A ces trois essences se rapportent trois facultés de l'homme : la science, à l'intelligible; la sensation, au sensible (et toutes deux déclarent le vrai, mais d'une manière bien différente); l'opinion enfin, à l'essence composée (et le faux et le vrai peuvent en être également les objets) (1). Speusippe ne reconnut que deux ordres de choses, l'intelligible et le sensible. Pour le premier il appela le critérium de la certitude, raison scientifique; et pour le second, sensation scientifique. Au lieu de réduire les sens, suivant Platon, et sans doute aussi comme Xénocrate, à la pure perception des phénomènes, il les regarda comme participants de la vérité rationnelle. Les joueurs de flûte, disait-il, parviennent à se former par la raison un exercice habituel des doigts ou une habileté de l'oreille, à l'aide desquels ils atteignent des vérités qui seraient inaccessibles à la sensation pure. Ainsi la sensation, non autogène mais scientifique, parvient à reconnaître sans erreur les choses objectives (2). Cette remarque est incontestable si l'auteur n'a pas prétendu remarquer une faculté particulière, mais seulement un résultat de l'application de la raison aux sens et à leurs objets. Elle prouve une heureuse tendance de l'esprit de Speusippe à l'observation dans la science.

(1) Sextus, *Adv. logicos*, I, 147, 148.
(2) Id., ibid., I, 145.

La logique générale ne paraît pas avoir subi de modifications entre les mains de Polémon, de Crantor, de Cratès, qui succédèrent à Xénocrate dans l'enseignement de l'Académie. Mais il est probable que la doctrine de Platon alla s'affaiblissant, puisque Arcésilas, disciple de Polémon, qui ne reconnut aucune théorie des idées, put produire une révolution dans l'Académie tout en prétendant demeurer fidèle à la tradition. D'un autre côté, la logique d'Aristote, commentée, interprétée, complétée par ses disciples immédiats, Eudème et Théophraste, tendit à devenir un instrument aux mains du sensualisme. La doctrine de la connaissance fut exposée plus clairement par les premiers péripatéticiens qu'elle ne l'avait été par leur maître, mais elle perdit beaucoup en profondeur, et la question essentielle, qu'Aristote avait négligé de traiter régulièrement, fut alors résolue contre Platon et les platoniciens. On reconnut donc dans le Lycée un double critérium de certitude : les sens et l'intelligence furent considérés comme propres à atteindre chacun sa vérité propre ; la sensation parut le critérium de l'existence objective, l'intelligence celui des opérations de l'esprit. On avoua que si la sensation est la première dans l'ordre du temps, l'intelligence la précède dans l'ordre de la puissance, ainsi qu'Aristote l'avait enseigné ; on dit aussi que les sens étaient, par rapport à l'entendement, ce que l'instrument est par rapport à l'ouvrier. Mais on expliqua nettement que, transmis à l'âme des animaux supérieurs, le mouvement des sens perçu par elle engendre la mémoire et l'imagination. On compara ce mouvement de l'âme à la trace laissée par un pied sur le sable. Cette trace, c'est la passion ; ce qui est propre à l'imprimer, c'est la chose sensible dont la ressemblance est portée dans la passion. On reconnut un troisième genre de mouvement, celui de l'imagination raisonnable, qui est en nous l'effet d'un jugement et d'un choix, mais qui ne représente que les objets antérieurement présentés à la sensation. Maintenant, cette image, générale en quelque sorte, à laquelle on réduit la contemplation de l'âme, est-elle en puissance ou comme naissante, c'est la pensée ; dans l'acte même, c'est l'intelligence. De l'intelligence et de la pensée naissent ensuite la connaissance, la science et l'art, lorsque les images se groupent en une seule, qui est le genre, et selon que ces genres se groupent

entre eux avec plus ou moins de perfection. Enfin, de même que les sciences et les arts, l'opinion est postérieure à la sensation : elle consiste dans l'abandon de l'âme et dans son consentement vis-à-vis des objets de l'imagination (1). Cette doctrine, qui est attribuée aux péripatéticiens, mais surtout à Théophraste, nous présente une sorte d'histoire des *transformations* de la sensation pour produire la pensée. L'*acte* par lequel l'intelligence est définie nous rappelle encore Aristote. Mais on nous enseigne en même temps cet axiome, qu'il ne prononça jamais et qu'on lui attribua dès lors, que rien n'est dans l'intelligence qui n'ait été auparavant dans les sens.

L'école d'Aristote continua de décliner après Théophraste. Aristoxène et Dicéarque regardèrent l'âme, l'un, comme une harmonie des éléments (2) ; l'autre, comme le corps lui-même affecté d'une certaine façon (3), comme une propriété, un attribut inséparable de la nature (4) ; et en général les péripatéticiens, dont les opinions à ce sujet furent très-divergentes, abandonnèrent la théorie de l'acte pur et de l'entéléchie pour chercher à faire entrer l'idée du corps dans la définition de l'âme autrement que leur maître ne l'avait fait lui-même (5). Tous cependant s'accordèrent à la regarder comme une forme parfaite, fin dernière de la nature. Enfin Straton, que les anciens ont avec raison considéré comme matérialiste, nia toute cause finale, réduisit la nature à un être universel doué de sentiment, cause aveugle de toute génération, en qui tout se fait par des poids et des mouvements (6) ; il identifia la sensation avec l'âme, qui aperçoit les effets par les sens comme par autant d'ouvertures, et, nominaliste comme doit l'être tout matérialiste conséquent, il réduisit tout ce qui est à la chose même et à la parole qui la nomme (7).

(1) Sextus, *Adv. log.*, I, 217-226.

(2) Cicéron, *Tusculanes*, I, 10. Aristoxène comparait cette harmonie à celle des sons qui résultent des divers mouvements naturels d'un même corps. On sait qu'il était musicien. — Stobée attribue une opinion analogue à Dicéarque ; mais lui-même ailleurs s'explique autrement.

(3) Id., ibid. ; et Sextus, *Adv. log.*, I, 349 ; *Hypotyposes*, II 31.

(4) Stobée, *Eclogæ physicæ*, c. 40, p. 108.

(5) Id., ibid., p. 107, 108, et 93 d'après Jamblique.

(6) Cicéron, *Quæstiones academicæ*, II, 38 ; *de Natura deorum*, I, 11 ; et Sénèque, dans *la Cité de Dieu*, VI, 10.

(7) Sextus, *Adv. log.*, I, 350 ; et II, 13.

IV. Ainsi la vie s'était retirée de l'Académie et du Lycée. Une secte puissante s'éleva et se saisit bientôt d'une haute influence sur les plus nobles esprits de la Grèce (1). Il est vrai que les stoïciens se préoccupèrent surtout de la morale ; mais, obligés d'appuyer la morale sur l'ontologie, ils se créèrent une physique, ou plutôt ils l'empruntèrent à quelque ancienne école ; obligés d'enseigner, il leur fallut une logique, et ils essayèrent de systématiser celle des péripatéticiens, qu'on attribuait à Aristote. La théorie des idées ne fit dans leur école un nouveau pas que pour tomber.

« Les idées, dirent les disciples de Zénon, ne sont autre chose que des pensées qui existent en nous (2). » Mais au lieu de transformer la doctrine de Platon par ce principe, ils la détruisirent en ajoutant que toutes nos pensées sont des formes de l'imagination. C'est de l'imagination et de la sensation, disaient-ils, qu'il faut traiter d'abord, parce que le critérium est un genre d'imagination, et que le consentement, la compréhension, la pensée, dont il faudrait parler avant tout, ne peuvent eux-mêmes s'expliquer sans l'imagination. L'imagination existe d'abord ; puis l'intelligence, dont l'affaire est d'énoncer ce dont elle est affectée passivement par celle-ci, l'exprime par la parole (3). » Cette logique n'étant dans le fond qu'une dépendance de la physique des stoïciens loin qu'elle la domine et la dirige, il faut, avant d'en présenter le développement, que nous indiquions le principe de leurs spéculations sur la nature. Il consiste en ce que toutes les réalités existent objectivement dans l'étendue (4), et que l'âme est un esprit chaud cohérent à la totalité du corps (5), et gouverné par

(1) Platon était mort en 348 ; Aristote, en 322. Zénon commença son enseignement dans les premières années du troisième siècle.

(2) Plutarque, *Opinions des philosophes*, I, 10 : « ἐννοήματα ἡμέτερα τὰς ἰδέας ἔφασαν. »

(3) Diogène, *Vie de Zénon*, VII, 49. Il faut prendre le terme *imagination* dans son sens propre, faculté de se former des images. Cicéron traduit *visus*, qui est exact, mais trop particulier. *Académiques*, I, 12.

(4) *Diogène*, VII, 56 : « Tout ce qui agit est corps. » Cf. Sextus, *Adv. log.*, I, 38 ; et V. plus bas, ch. II, n° 3.

(5) Galien, *des Opinions d'Hippocrate et de Platon*, III, 1 ; Plutarque, *contre les stoïciens*, 30 et 45.

une *partie souveraine* (1). Cette âme qui commande embrasse l'imagination, le consentement, la sensation, le désir, et possède sept dépendances comme autant de bras qui lui seraient attachés : les cinq sens, c'est-à-dire l'esprit qui s'étend de ce centre aux extrémités des cinq organes du corps, puis la semence, esprit qui descend dans un organe propre, et la voix, qui de même a ses instruments particuliers (2). A la naissance de l'homme, son âme souveraine est semblable à des tablettes sur lesquelles rien encore n'est écrit : les sensations s'y tracent les premières. La mémoire naît des sensations, et l'expérience de la mémoire. Quant aux notions, les unes s'engendrent naturellement, les autres artificiellement et résultent de l'étude. Celles-ci sont les notions proprement dites ; les autres sont les *prénotions*, et c'est sur elles que se fonde et s'achève, durant la seconde semaine d'années, la raison, de laquelle nous tirons notre nom de raisonnables. La pensée est une image dans l'intelligence de l'animal raisonnable, et cette image, qui partout ailleurs n'eût été que simple figure, tombant dans l'âme d'un dieu ou d'un homme, d'image en général devient en particulier une pensée (3).

L'imagination doit être distinguée de l'image : celle-ci est une apparence de la pensée, comme celles qui se présentent dans les songes ; celle-là est une impression faite dans l'âme, une passion qui montre à la fois soi-même et ce qui l'a produite, semblable à la lumière, de laquelle elle a tiré son nom grec, qui s'illumine elle-même en illuminant les objets environnants. Cette passion, suivant le stoïcien Chrysippe, est un vrai changement, une altération qu'il ne faut pas comparer à la trace laissée par un cachet, puisque plusieurs traces ne pourraient alors coïncider dans l'âme, mais qui n'en est pas moins ce qui est formé, imprimé et fixé par ce qui est, selon qu'il est, et de telle sorte qu'il en advint autrement s'il n'était pas (4). Parmi les imaginations, les

(1) Τό ἡγεμονικόν ; Cicéron, *de Natura deorum*, II, 11, explique ce terme dans l'application que les stoïciens en faisaient à la nature entière.

(2) Ps-Plutarque, *Opinions des philosophes*, IV, 21. Le texte dit que l'âme *fait* l'imagination, le désir, etc. ; mais il est clair, par tous les autres témoignages, que cette expression ne doit pas être prise à la rigueur.

(3) Id., ibid., IV, 11.

(4) Id., ibid., IV, 12 ; et *Diogène*, VII, 50. La définition τύπωσις ἐν ψυχῇ, impres-

unes sont sensibles, les autres non : celles-ci consistent dans la perception des choses incorporelles, qui n'appartient qu'à la pure raison (1). Mais ces choses se réduisent à peu près à des paroles : en effet, puisque toute chose nommée est matérielle, de même que la voix qui nomme, et de même que les images multiples et diverses qui constituent les passions ou les idées de l'âme, et puis que la *vérité* même est un corps, le vrai identique à la proposition n'est autre chose qu'un *énoncé* (2). Reste, il est vrai, la prénotion, *connaissance naturelle du général;* mais cette prénotion est une syllepse de plusieurs notions inséparables, et la notion elle-même est une image de la pensée, ni être ni tel être, mais comme un être et un tel être, comme l'impression d'un cheval absent, par exemple (3). On voit que la prénotion qui représente avec le vrai tout ce qu'il peut y avoir d'incorporel dans l'imagination se trouve aussi réduite à un mot ou à une inexplicable image ; la sensation reste et enferme toutes les réalités. La sensation est l'esprit de l'âme souveraine ; elle est l'esprit qui traverse les organes ; elle est aussi la compréhension qui se fait par eux ; elle est l'état de l'organisme, d'où l'imbécillité peut résulter ; elle est enfin l'acte lui-même, l'énergie (4).

Ainsi, lorsque Chrysippe reconnaît deux critères de certitude, la sensation et la prénotion (5), celle-ci, en ce qu'elle a d'indépendant de l'autre, se réduit au principe de langage, de sorte que le système aboutit au nominalisme, et que le sens de ce mot *logos*, que nous avons traduit par *raison*, est très-voisin de celui de *parole*. Aussi la dialectique était-elle pour lui la *science du signe et de la chose signifiée* (6) et, suivant la plupart des stoïciens,

sion dans l'âme, ayant été donnée par Zénon, Cléanthe avança la comparaison du cachet. Chrysippe la combattit et y substitua celle de l'air simultanément modifié par plusieurs sons. *Sextus, Adv. log.*, I, 129, sqq., et 372, sqq.

(1) *Diogène, Vie de Zénon*, VII, 51.

(2) Id., ibid., VII, 56 ; *Sextus, Adv. log.*, I, 38 ; et II, 12 ; Plutarque, *Contre les stoïciens*, 45.

(3) Id., ibid., VII, 54, 60 et 61. Cicéron ne distingue pas la notion de la prénotion, *Académiques*, II, 7 et 10.

(4) Id., ibid., VII, 52.

(5) Id., ibid., VII, 54. Il paraît que tous les stoïciens n'étaient pas d'accord. Posidonius prenait pour critérium la *droite raison*, et devait se rapprocher des idéalistes. Boéthus en admettait quatre ou cinq, ce qui n'a pas sens (id., ibid.).

(6) Id., ibid., VII, 62. Posidonius disait la science du vrai, du faux et de ce qui n'est ni l'un ni l'autre. V. pour les *signes* ci-dessous L. VII, § I, n° 9.

cette science devait traiter d'abord de la parole, qu'ils définissaient un *air frappé*, quelquefois un *sensible propre à l'ouïe*; puis du discours, *voix articulée émise par la pensée;* et ils se livraient à une analyse des éléments de la langue et de la grammaire, qu'ils regardaient sans doute comme le préliminaire de la science (1). L'étude des propositions, du syllogisme et de toutes les subtilités du raisonnement venait ensuite, suivant le plan d'Aristote et comme l'exigeait alors l'état des disputes philosophiques. Cette logique a été peu étudiée, et non sans raison peut-être, par les modernes (2). Les stoïciens ne parvinrent, en effet, ni à s'entendre sur tous les points ni à substituer à la vraie doctrine d'Aristote celle qu'ils essayaient de fonder sur des principes bien inférieurs à ceux qu'avait établis ce philosophe.

Passons maintenant de la question du critère et de l'origine des connaissances à celle de la science accomplie et de son mode de formation. Zénon, étendant la main ouverte, avait dit : Voilà l'*imagination;* fermant les doigts à demi : Voilà le *consentement;* et serrant le poing fermé : Voilà la *science*. Le sage seul la possède (3). Ses disciples distinguèrent trois principaux états de l'âme : la *compréhension*, qui par elle-même est infaillible et commune aux fous et aux sages ; l'*opinion*, à quoi les fous sont réduits, consentement faible et faux accordé à l'imagination compréhensive ; et la *science*, qui est le même consentement accordé à une compréhension ferme d'après la raison, et qui appartient aux sages (4). Cette raison, qui doit influer sur la compréhension et diriger le consentement, les stoïciens l'appliquaient à l'exercice de l'âme, en ajoutant aux *pensées par incidence*, seules pensées primitives dans leur système, des pensées par *ressemblance*, par *analogie* (ressemblance rationnelle), par *transposition*, *composition*, *contrariété*, *transition*, par *nature* enfin ; la pensée du *juste* faisait partie de ces dernières (5) : et de la sorte ils ramenaient

(1) Diogène, *Vie de Zénon*, VII, 55 et 56.
(2) On peut voir cependant Gassendi, *de Origine et varietate logicæ*, c. 6.
(3) Cicéron, *Académiques*, II, 47.
(4) Sextus, *Adversus logicos*, I, 151, 152.
(5) *Diogène*, VII, 52, 53, où l'on verra des exemples à l'appui de toutes ces dénominations. Ainsi la mort est connue par *contrariété* ou opposition ; le lieu, par *transition*, etc., etc.

implicitement les idées générales qu'ils avaient proscrites. Mais la compréhension bien dirigée est-elle réellement certaine pour le sage? est-elle infaillible? Le consentement que les stoïciens affirmaient être invariablement lié à toute perception vraie (1), ne peut-il jamais se refuser à la science? Telles sont les deux grandes difficultés que les nouveaux académiciens opposèrent à la logique stoïcienne et que nous développerons bientôt.

V. Les stoïciens résolurent, comme on voit, la grande question de l'essence des idées par un nominalisme timide. Les opérations de l'intelligence et les idées essentielles, dont ils ne pouvaient se passer pour la morale, ils les mirent sur le compte de la nature et les regardèrent comme des attributs de la matière. Les épicuriens, leurs rivaux (2), que la morale n'embarrassait pas, furent plus hardis et plus conséquents. Mais ils furent aussi beaucoup plus absurdes, condamnés qu'ils se trouvaient à exprimer dans toute leur force les contradictions attachées à un système qui veut expliquer l'univers avec des atomes, des sensations et des mots. Épicure ne cachait pas son mépris pour la science et pour les savants (3) : aussi prit-il les ignorants pour disciples. Il leur enseigna surtout la morale qu'il emprunta des derniers cyrénaïques, et, pour lutter avec quelque avantage contre les autres philosophes, il emprunta aussi à Démocrite sa physique, qu'il défigura, et aux mêmes cyrénaïques leur logique, dont il composa, la voulant tourner au dogmatisme, un petit système de propositions incohérentes.

Épicure réduisit la nature et la connaissance à deux principes : la chose même, et la voix qui en est le signe (4). La chose est toujours matérielle et composée d'atomes. L'âme elle-même en est

(1) Plutarque, *Contradictions des stoïciens*, sub fin.; et Stobée, *Eclogæ physicæ*, c. 40, p. 103. Le vrai et le faux ne pouvaient se rencontrer, suivant les stoïciens, que dans la *signification de la parole*, qui des trois parties, la chose, la voix, l'énoncé qui exprime, est la seule incorporelle. V. *Sextus*, *Adv. log.*, II, 11, sqq.

(2) Épicure commença son enseignement à Athènes, quelques années avant Zénon, en 305.

(3) Sextus, *Adversus mathematicos*, I, 1 : « Peut-être, dit Sextus, voulait-il ainsi couvrir sa propre ignorance. » Cf. Cicéron, *de Divinatione*, II, 50, etc., etc., et Gassendi, *Vie d'Épicure*, VIII, 1.

(4) Sextus, *Adv. log.*, II, 13; et *Diogène*, X, 31.

faite, et ses impressions sont causées par des images qui voltigent dans l'air et qui, émanées des atomes de l'objet, vont se graver sur les atomes de l'âme. Mais il y a trois éléments à distinguer dans l'âme : la sensation, la prénotion, la passion (1). Pour chacun de ces éléments il existe un critérium particulier de certitude.

Les vérités relatives à la certitude des sens peuvent s'énoncer en quatre propositions ou *canons*, qui sont les suivants : 1° les sens ne trompent jamais ; 2° la vérité ou la fausseté tombent sur l'opinion, qui se joint à la sensation reçue ; 3° l'opinion est vraie si l'évidence des sens la confirme ou ne la contredit pas ; 4° l'opinion est fausse si l'évidence des sens la contredit ou ne la confirme pas (2). Qui jugera de la confirmation ou de la contradiction? Épicure n'en dit rien, et cependant le vrai critérium, comme on voit, ne peut être que ce juge inconnu ; et si les sens ne contredisent ni ne confirment l'opinion, celle-ci sera vraie et fausse en même temps, d'où il s'ensuivrait l'impossibilité de connaître autre chose que ce qui est immédiatement sensible. Les sens, disait Épicure lui-même, ne peuvent se corriger ni se modifier les uns les autres ; la raison ne peut les conduire, puisqu'elle dépend d'eux, et que toutes nos pensées en proviennent et se forment par incidence, analogie, ressemblance ou composition à l'aide du raisonnement (3). Quel est ce mystérieux raisonnement? peut-être l'étude de la prénotion nous l'apprendra-t-elle.

On a rédigé quatre autres canons relatifs à la prénotion : 1° toute prénotion est dépendante des sens, et cela soit par incidence, ou analogie, ou ressemblance, ou composition : c'est ce qui tout à l'heure était dit de la pensée en général. 2° La prénotion est la connaissance même et en quelque sorte la définition d'une chose ; sans elle nous ne pouvons chercher, douter, opiner ni nommer. 3° La prénotion est le principe de tout raisonnement : c'est en nous rapportant à elle que nous inférons l'unité, la diversité, la jonction

(1) Épicure, dans Diogène, loc. cit. Les disciples ajoutèrent les *efforts imaginatifs de la pensée*, que le maître apparemment n'avait pas distingués des sensations, id., ibid.

(2) Gassendi, *Syntagma philosophiæ Epicuri*, c. 2. Épicure avait écrit sous ce titre de *Canon* un livre appelé par Cicéron (*de Natura deorum*) *de regula et judicio*.

(3) Épicure, dans *Diogène*, x, 31 et 32.

ou la séparation des choses. 4° Ce qui n'est pas évident doit être d montré par la prénotion des choses évidentes (1). Les épicuriens entendent en effet par la prénotion *une sorte de compréhension, ou de droite opinion, ou d'innotion, ou de pensée générale venue du dehors, placée au dedans, c'est-à-dire un souvenir d'une chose qui nous est souvent apparue au dehors*. Ainsi, qu'un homme soit nommé, nous imaginons la figure d'un homme, à l'aide d'une prénotion que les sens précèdent et conduisent. Toute chose devient d'abord évidente par l'imposition du nom, et nous ne pouvons rien chercher que nous ne le connaissions auparavant (2). Le faux et le vrai sont uniquement relatifs à l'opinion, suivant qu'elle persiste ou non dans la suite des sensations (3), ou, plus exactement, au nom que nous appliquons à la chose (4). Nous remettons à l'éthique l'énoncé des canons qui se rapportent aux passions et qui expriment le critérium de ce qui est à rechercher ou à fuir. Il ne s'agit ici que de la vérité et des idées.

Il est impossible d'imaginer un système moins scientifique, plus faible et plus nul à proprement parler, que cette logique épicurienne où il n'est, au fond, question ni de définitions, ni de raisonnement, ni de jugement (5). Si elle ne disparut pas, écrasée sous le mépris de tout ce qu'il y eut d'hommes instruits dans l'antiquité, c'est que l'éthique et la physique auxquelles elle prêtait son appui, répondaient sous d'autres rapports aux besoins de la pensée. La vraie lutte sur la question de la certitude et des idées s'engagea donc entre les stoïciens et les académiciens. Aristote et Platon s'étaient enquis surtout de la nature des idées; leurs disciples transformés, inférieurs à leurs maîtres sous ce rapport, envisagèrent au moins une autre face de ce grand problème : la liberté humaine et l'influence que nous exerçons sur notre propre

(1) Gassendi, ibid., c. 3. Le développement du deuxième *canon* réduit cette *connaissance*, cette *définition*, dont il est parlé, à une image, à un *monument* de la chose, que conserve le souvenir.

(2) Diogène, x, 33. Ce nom de *prénotion*, ou mieux encore de *précompréhension*, πρόληψις, est de l'invention d'Épicure. V. Cicéron, *de Natura deorum*, I, 17, qui se trompe certainement en le traduisant par *idée innée*.

(3) Diogène, x, 34; et Sextus, *adv. log.* I, 203-217.

(4) Sextus, ibid., II, 13.

(5) Cicéron, *de Finibus bonorum et malorum*, I, 7; et *de Natura deorum*, I, 25 et 26. Épicure niait jusqu'aux idées nécessaires de l'esprit, en quoi du reste il était conséquent.

consentement et sur les déterminations de notre pensée. L'existence même de la philosophie se trouva ainsi mise en doute. Pendant que les grands esprits cherchaient au travers de ce doute une méthode nouvelle, que l'antiquité n'obtint pas, les épicuriens se proposaient de satisfaire aux esprits légers, ignorants ou superficiels, que la propagation des études philosophiques attirait aux écoles, et ils n'y réussissaient que trop bien (1).

VI. Arcésilas, né dans l'Éolie, s'attacha successivement à plusieurs maîtres, vint à Athènes et quitta l'école de Théophraste pour l'académie de Polémon et de Cratès, ces dieux, ces restes de l'âge d'or, ainsi qu'il les appela (2). Les temps du doute étaient venus. A l'ardente et dogmatique audace des anciens sophistes avait succédé la méthodique suspension d'esprit des sceptiques. Les souvenirs de l'*âge d'or* étaient affaiblis. Successeurs de Socrate, Platon et Aristote n'avaient pu empêcher Pyrrhon de paraître. Arcésilas renonça donc à toute affirmation, frappé de l'opposition de la raison avec elle-même, et il entreprit de soutenir le pour et le contre (3). Il étudia Platon, il le médita, et des discours de Socrate il conclut que ni l'esprit ni les sens ne nous peuvent rien apprendre de certain ou qui entraîne irrésistiblement notre assentiment (4). Successeur de Polémon à l'Académie, il prétendit renouveler le principe de Socrate, le principe du doute, et cela sans même garder la réserve de Socrate : Je sais que je ne sais pas (5). Cette réserve était toute la méthode : elle supposait l'idée du savoir, elle était grosse de science ; la faire à son tour eût été s'obliger d'indiquer un critérium de certitude, et Arcésilas faisait profession de n'en point connaître (6). Il employa les journées entières à la dispute et ne laissa pas de livres, car un tel homme n'enseignait pas (7) ; il réduisait seulement ses

(1) Il y a un bon mot d'Arcésilas à ce sujet : « Pourquoi, demandait-on, les jeunes gens passent-ils si souvent des autres écoles à celle d'Épicure, et jamais de celle-ci aux autres ! — C'est que les hommes peuvent bien devenir eunuques, mais non pas les eunuques hommes. »

(2) Diogène, *Vie de Cratès*, IV, 21 ; *Vie d'Arcésilas*, IV, 28.

(3) Id., *Vie d'Arcésilas*, loc. cit.

(4) Id., ibid., IV, 32 ; Cicéron, *de Oratore*, III, 18.

(5) Cicéron, *Académiques*, I, 12.

(6) Sextus, *Adversus logicos*, I, 150.

(7) Id., *Hypotyposes*, I, 232.

contemporains à la sagesse. D'accord avec les stoïciens à mépriser l'opinion, si le sage consent, disait-il, il doit opiner ; mais il ne doit pas opiner, donc il ne doit pas consentir (1).

Les sceptiques dont nous renonçons à exposer ici les opinions sur la logique, afin de réunir en un seul corps leur puissante doctrine, existaient déjà depuis un demi-siècle. En quoi différait d'eux Arcésilas? Il est difficile de le savoir. Le disciple de Pyrrhon Timon, dont les Silles popularisaient le scepticisme, réclame presque Arcésilas pour un des siens : « Voilà, dit-il, celui qui » porte sous sa poitrine le plomb de Ménédème, ou Pyrrhon » aux fortes chairs, ou Diodore. » « Je nagerai vers Pyrrhon, lui fait-il dire ensuite à lui-même, ou vers le tortueux Diodore. » Mais ailleurs aussi, Timon reproche aux académiciens leur *fade bavardage* (2). Les sceptiques étaient sévères et concis, au moins à cette époque, tandis que l'Académie était loquace et contentieuse.

Arcésilas prétendait se rattacher à Socrate et à Platon, et ce fut toujours l'ambition de la nouvelle académie d'être la fille légitime de l'ancienne. « Arcésilas, disait un contemporain nous présente Platon par devant, Diodore au milieu, Pyrrhon par derrière (3). » Peut-être même cet académicien platonisait-il avec ses amis les plus intimes et n'était-il armé du doute qu'au dehors (4), en cela, semblable à plusieurs de ses successeurs qui doutaient comme lui, mais qui, s'il eût fallu croire, auraient choisi de croire Platon. Quoi qu'il en soit, qu'Arcésilas supprimât le *vrai*, le *faux*, le *croyable* (5), qu'il regardât comme la vraie fin du sage de retenir son assentiment en toutes choses (6), on ne peut douter que tel n'ait été son enseignement public. Mais qu'en même temps il reconnut la nécessité d'un critérium pour la conduite de la vie, et

(1) Cicéron, *Académiques*, I, 13; et Diogène, IV, 32.
(2) Id., *Académiques*, II, 21.
(3) *Diogène*, IV, 33 et 67.
(4) Ariston de Chio, dans Sextus, *Hypotyposes*, I, 234; et Diogène, IV, 33.
(5) Sextus, loc. cit.
(6) Numénius, dans Eusèbe, *Préparation évangélique*, XIV, 6. Nous traduisons par *croyable* le mot πιθανόν, que l'on rend habituellement par *probable;* mais ce dernier mot, suivant le sens qu'il a pris aujourd'hui, rend très-mal le latin *probabile*, sur lequel il a été formé.

qu'il adoptât la *vraisemblance rationnelle* au moyen de laquelle on peut distinguer ce qui est bien fait et propre à rendre heureux (1), c'est aussi ce qui paraît établi. Arcésilas levait sans doute cette contradiction en séparant la théorie d'avec la pratique, la science d'avec la vie. Il doutait dans l'une, il savait dans l'autre. Il différait donc des sceptiques, comme les autres académiciens, en ce qu'il reconnaissait l'existence d'une sorte de raison pratique, au lieu que les sceptiques faisaient profession de vivre uniquement pour n'être pas inactifs, en suivant les apparences, et sans embrasser aucune opinion (2). Il différait d'eux encore en ce qu'au lieu de présenter sa doctrine pour un pur phénomène, il regardait comme réellement bon ou réellement mauvais dans les cas particuliers, de suspendre son assentiment ou de l'accorder à la science (3); et puisque cette opinion lui est nominativement attribuée, il faut bien aussi le ranger parmi ces académiciens à qui les sceptiques reprochaient d'avoir affirmé l'existence du bien et du mal en soi et la réalité de l'incompréhensibilité universelle. Nous, disaient ceux-ci, nous ne nous semblons même pas posséder cette vérité, comme s'il n'était pas impossible que quelque chose un jour vînt à être compris (4). Comment donc Arcésilas affirmait-il en même temps l'incompréhensibilité des choses et niait-il de savoir qu'il ne savait rien? L'ensemble des témoignages nous porte à penser que, niant jusqu'à la méthode en science et jusqu'à l'idée du savoir, il devait se déclarer ignorant de sa propre inscience, mais qu'admettant dans la vie la raison et l'idée du bien, il pouvait s'appuyer sur elles pour remonter jusqu'à la science et pour affirmer l'incompréhensibilité dont il avait d'abord douté.

Carnéade de Cyrène, successeur de Lacyde, qui lui-même avait succédé à Arcésilas, fut le principal auteur de la théorie de la *crédibilité*, qu'il substitua à celle de la certitude, cherchée

(1) Sextus, *Adversus logicos*, I, 158. Nous traduisons par *vraisemblance rationnelle* le mot εὔλογον, que ni *probabile* ni *verisimile* ne nous semblent rendre exactement en latin.

(2) Id., *Hypotyposes*, I, 226.

(3) Id., ibid., I. 233.

(4) Id., ibid., I, 226. Cf. Aulu-Gelle, *Noctes atticæ*, VII, 14, 10.

par les autres philosophes. Mais au lieu d'établir entre la science et la vie cette distinction impossible qu'Arcésilas avait essayée, il se servit du *croyable*, comme d'un critérium de nouvelle espèce à la fois pour la conduite de l'homme, et pour les recherches, et dans les discours (1). Il soutint qu'une violente impulsion pouvait nous porter à croire et qu'il fallait s'y abandonner (2); que par conséquent le sage pouvait aller, sauf à se tromper, jusqu'à se permettre d'avoir une opinion (3). Sommé de définir et d'expliquer son critérium, Carnéade mit en usage les *notions* des stoïciens et non les *idées* de l'ancienne Académie. Ce qui devait entraîner l'assentiment, c'était une *imagination* à la fois *croyable*, *inébranlable* qu'on a *examinée de toutes les manières*. L'imagination, disait-il, se rapporte à deux sujets : elle vient de l'un, elle a lieu dans l'autre; elle vient, par exemple, d'un objet sensible, elle a lieu dans l'homme. En tant qu'elle se rapporte à ce qui est imaginé, elle est vraie ou fausse, selon qu'elle y est ou non conforme ; en tant qu'elle se rapporte à celui qui imagine, elle peut seulement paraître vraie ou paraître fausse; dans le premier cas, c'est ce que les académiciens nomment apparence intérieure, crédibilité, imagination croyable; dans le second, inapparence, incrédibilité, incroyable (4). L'imagination qui semble vraie, suffisamment vraie, c'est la forme commune du critérium, et son premier degré. L'expérience prouve que cette imagination est quelquefois trompeuse, mais il suffit qu'elle ait paru le plus souvent ne l'être pas pour qu'elle soit croyable. Il est d'ailleurs des degrés de crédibilité : les imaginations forment entre elles une chaîne ; à l'apparence d'un homme que nous apercevons se joignent celles des circonstances qui le caractérisent, couleur, grandeur, parole, habit, etc., ou qui l'entourent, air, lumière, terre, amis, etc. Si tout cela concorde et que rien n'y contredise, nous avons un nouveau motif de croire ; de là un second crité-

(1) Cicéron, *Académiques*, II, 10 : « Volunt enim probabile aliquid esse et quasi verisimile, eaque se uti regula et in agenda vita et in quærendo et disserendo.»

(2) Sextus, *Hypotyposes*, I, 230.

(3) Cicéron, *Académiques*, II, 18 : « Solitum esse delabi (Carneadem) interdum ut diceret opinaturum, id est, peccaturum esse sapientem. »

(4) Sextus, *Adversus logicos*, I, 166-170.

rium, celui de l'imagination croyable et inébranlable. Enfin, si pour chaque question nous examinons et ce qui juge, et ce dont il juge, et le moyen du jugement, si nous tenons compte de la distance, de la figure, du temps, des modes d'être, etc., comme font les médecins, les électeurs de magistrats et les juges, nous parviendrons au dernier degré de crédibilité et au parfait critérium, imagination croyable, inébranlable et examinée de toutes manières (1).

VII. On a donné d'ordinaire le nom de *moyenne Académie* à l'école d'Arcésilas, et de *nouvelle* à l'école de Carnéade. De l'un de ces deux hommes à l'autre on peut observer une chute marquée de l'idéalisme à l'empirisme. Cette chute fut déterminée par l'autorité des stoïciens et des épicuriens ; et s'il est vrai que Carnéade ait enseigné le platonisme en secret (2), on ne peut trop admirer la peur qu'il avait de ses propres opinions et le soin qu'il prenait de les déguiser ; car cet admirable parleur n'avait pas une seule fois donné occasion à son disciple Clitomaque de penser qu'il eût accordé son consentement à quelque opinion philosophique que ce fût (3). La grande affaire des nouveaux académiciens fut de soutenir la lutte contre les stoïciens. Ils eurent le tort d'abandonner la vraie méthode de l'Académie, de descendre sur le terrain de leurs adversaires et de ne traiter la question de la certitude que relativement aux connaissances sensibles. Mais ils donnèrent à cette question une grande élévation et une nouvelle importance en faisant intervenir l'élément essentiel de la volonté humaine, que toutes les écoles antérieures avaient négligé ou même ignoré.

Arcésilas, condisciple de Zénon sous l'académicien Polémon, commença la rivalité des deux écoles (4). Carnéade, à son tour, s'attacha aux écrits de Chrysippe, se fit en quelque sorte philosophe pour les réfuter, et avoua que sans Chrysippe il n'y eût pas eu de

(1) Sextus, *adversus logicos*, I. 173-185.

(2) Numénius, dans Eusèbe, *Prép. évang.*, XIV, 8; et Augustin, *contra Academicos*, III, 17, parlent de cet enseignement secret de la nouvelle Académie. Nous voyons là la tradition de la sympathie d'Arcésilas pour Platon détournée de son vrai sens par l'école syncrétique.

(3) Cicéron, *de Oratore*, III, 38.

(4) Id., *Académiques*, I, 10 et 13.

Carnéade (1). Enfin, il n'y eut guère d'académicien qui ne publiât un livre contre la certitude stoïcienne. Vous prétendez, disait Arcésilas à Zénon, que le critérium prononce entre ce qui est science et ce qui n'est qu'opinion. Mais ce consentement que vous appelez une compréhension ou une imagination compréhensive, du sage au fou en quoi diffère-t-il? le nom seul me semble changé. Ensuite comment pouvez-vous confondre la compréhension et le consentement? D'abord ce n'est pas à l'imagination que nous accordons ce consentement, c'est aux propositions, c'est par conséquent à la raison; ensuite il n'est pas une seule imagination qui ne se puisse trouver fausse, on peut le montrer de mille manières. Il n'est donc pas de compréhension ou d'imagination compréhensive au sens où vous l'entendez. Tout est donc incompréhensible dans le même sens, et le sage ne doit pas consentir. S'il consent en effet, il opinera; s'il opine, il encourra l'erreur, il péchera, il ne sera plus sage. Ainsi, qu'il n'opine pas, qu'il ne consente jamais, qu'en toutes choses il demeure en suspens (2).

Le stoïcien Chrysippe écrivit un livre pour défendre le témoignage des sens contre les attaques d'Arcésilas et des sceptiques; mais il se fit tant d'objections à lui-même, il produisit une analyse si étendue des erreurs de l'esprit et de la sensation, qu'il passa chez les anciens pour avoir fourni des armes à Carnéade, bien loin de les avoir brisées entre ses mains (3). Il n'est de critérium certain de la vérité, prétendit Carnéade, ni dans la raison, ni dans les sens, ni dans l'imagination, car tout cela nous trompe. Mais quand bien même ce critérium, que l'on cherche, existerait, il ne pourrait être dégagé d'une passion produite par l'évidence dans l'âme. Tout animal se connaît lui-même et connaît son objet par une sensation, qui ne saurait être immobile et impassible sans cesser par là même d'être sensation. Cette pas-

(1) Diogène, *Vie de Carnéade*, IV, 62.

(2) Sextus, *Adversus logicos*, I, 153-158. Cette suspension est la fameuse *époque* des sceptiques, ἐποχὴ, ἐπέχειν, *assentionis retentio* (Cicéron, *Académiques*, II, 18). On a quelquefois employé en français le mot *arrêt*, qui est bon et justifié par les comparaisons des anciens.

(3) Cicéron, *Académiques*, II, 27; Plutarque, *des Notions communes contre les stoïciens*, I.

sion qui accompagne le critérium se doit faire connaître, et, en même temps, elle doit poser son objet : c'est l'imagination. Ainsi, deux choses doivent être révélées par cette sorte de vision : une altération en nous, le visible au dehors. Ce visible est-il conforme à l'objet réel dont il émane? Dans ce cas-là seulement on aurait le critérium; mais étant donnée une telle imagination qui semble fondée en nature, il peut toujours en exister une toute pareille qui ne le semble pas. Le critérium, s'il existe, est donc une imagination commune au faux et au vrai; cette imagination n'embrasse donc pas son objet, elle n'est pas compréhensive; il n'y a donc pas de critérium. Que si l'imagination ne le peut fournir, la raison ne le donnera pas davantage, car la raison procède de l'imagination; ce dont il s'agit de juger par le critérium doit être imaginé, doit apparaître, et il n'est pas d'apparence qui soit isolée d'une sensation étrangère à la raison (1).

Cette réfutation de la logique stoïcienne, appuyée sur le principe de l'empirisme qu'elle admettait elle-même, amena deux questions qui donnèrent lieu à des recherches et à des discussions infinies : l'une, de savoir si toute vérité (apparente) est accompagnée d'une fausseté qui fasse illusion et qui lui est toute semblable, de sorte que le pour et le contre soient également croyables, et qu'on ne puisse être certain de rien (2); l'autre, s'il existe dans la nature des objets tellement pareils qu'il soit impossible de les discerner (3). Les académiciens employèrent les arguments irréfutables qui se tirent du rêve et de la folie, des ressemblances naturelles, des erreurs de la raison; ils se servirent même de quelques faux sophismes pour ébranler les notions universelles de l'esprit, et ils établirent, au moins, l'incontestable possibilité de douter dans tous les cas particuliers, contre ces stoïciens, avocats de l'évidence, comme les nomme Plutarque, qui confondaient l'imagination et la vue avec le consentement et la croyance. Ils se trompèrent à leur tour quand ils crurent pouvoir

(1) Sextus, *Adversus logicos*, v, 159-166, d'après Antiochus, disciple de Carnéade, à ce qu'on peut penser.

(2) Cicéron, *Académiques*, II, 17 et 28; Numénius, dans Eusèbe, *Préparation évang.*. XIV, 8.

(3) Cicéron, *Académiques*, II, 26; Plutarque, *des Notions communes*, etc.

remplacer la stable croyance de l'esprit par une crédibilité variable dont l'objet demeurerait toujours incertain; car le faux, disaient-ils, peut être croyable, et nommer le croyable certain serait s'exposer à accorder la certitude à ce qui n'existe pas (1). L'intelligence a besoin de croire et de croire fermement. Les idées universelles, si oubliées dans cette querelle, et que les sceptiques au moins reconnurent pour les réfuter, posent les vraies bases de cette croyance.

VIII. Telle était la philosophie grecque lorsqu'elle pénétra dans la société romaine (2). Ces académiciens, qui représentaient tous, comme Arcésilas, Platon par devant, Diodore au milieu, Pyrrhon par derrière, ou plutôt des images bien affaiblies de Platon, de Diodore et de Pyrrhon, répondaient merveilleusement au besoin du temps. Ils étaient grands parleurs, érudits habiles, prêts à tout enseigner à leurs vainqueurs, et sans doute aussi très-accommodants en affaires politiques, puisqu'ils n'avaient guère de conviction qui les pût gêner. Les stoïciens, qui heureusement avaient en eux quelque chose de plus que leur logique, parlaient de la vertu aux âmes religieuses, qui voulaient, par une forte morale, réagir contre l'universel affaissement, et, dans la ruine de la société, maintenir au moins la personne sauve. Les épicuriens, au contraire, amoindrissaient l'âme; ils niaient le bien, le mal et l'avenir pour conserver la paix du cœur, qu'ils n'eurent jamais; mais, accusant la religion de tous les méfaits des hommes, ils aidaient puissamment le monde à se dégager de ses anciens liens. A l'époque dont nous parlons, les académiciens étaient donc les *politiques* d'entre les philosophes; et les sceptiques, les seuls qui représentassent alors le véritable état de la méthode et qui réduisissent en science l'incertitude du sa-

(1) Clitomaque, dans Cicéron, *Académiques*, II, 32.

(2) Il n'est peut-être pas inutile de remarquer ici que nous ne suivons pas la division de la philosophie en grecque et romaine établie dans les formes par quelques historiens. Au fond il n'existe pas de philosophie romaine; au contraire, la spéculation s'affaiblit sur tous les points, sauf peut-être pour la morale, encore même ne le croyons-nous pas, dès qu'il y eut des Romains philosophes. A mesure qu'on s'éloigna des temps voisins de la conquête de la Grèce, l'esprit grec se dégagea de nouveau. Il était vainqueur.

voir, les sceptiques étaient cachés. Cicéron parla d'eux comme d'une secte que les autres sectes avaient étouffée (1).

On nous a conservé de curieux témoignages de l'impression que produisirent à Rome trois ambassadeurs d'Athènes, trois philosophes, Carnéade, Diogène le stoïcien, Critolaüs le péripatéticien, environ un siècle et demi avant notre ère : l'académicien avait la parole impétueuse et forte, le disciple du Lycée parlait élégamment, celui du Portique avec simplicité et retenue. Caton le Censeur pensa qu'il fallait se hâter de renvoyer ces hommes, si l'on ne voulait courir le risque de ne plus savoir discerner le vrai : il avait entendu Carnéade (2). A plusieurs reprises, les philosophes furent, en effet, chassés de Rome (3). Mais Lælius, Scipion, bientôt à leur exemple les plus nobles Romains s'entourèrent de rhéteurs et d'érudits. Ce fut le commencement de la sagesse romaine, qui dès lors fut la même que la sagesse grecque (4). Cependant les lettres latines demeurèrent d'abord étrangères à la philosophie. L'épicuréisme seul, parce que sans doute il était le plus aisé à comprendre et à traduire, trouva des interprètes. Sans méthode, sans définition, Amafanius et Rabirius émurent la foule et l'entraînèrent en exposant la philosophie d'Épicure (5). Ils combattirent surtout la superstition ; ce fut aussi, comme on sait, le but du grand poète Lucrèce. Brutus, l'admirateur et le disciple de Caton d'Utique, stoïcien comme lui, attaché cependant à l'ancienne Académie, qu'il préférait à la nouvelle (6), écrivit un livre de morale, mais ce fut en grec (7). La nouvelle Académie, favorisée par Cicéron, pro-

(1) Cicéron, *de Oratore*, liv. III. Cependant alors même Ænésidème écrivait.

(2) Aulu-Gelle, *Noctes atticæ*, VII, 14 ; Pline, *Hist. natur.*, VII, 30 ; Plutarque, *Caton l'ancien*, 22.

(3) D'abord sous les consuls C. Fannius Strabo et M. Valérius Messala, l'an de Rome 592, 154 ans avant notre ère (Aulu-Gelle, XV, 11), et six ans avant la fameuse ambassade, puis vingt ans après, en 612 (Suétone, *de Claris Rhetoribus*, I). Dans l'intervalle, les épicuriens seuls furent bannis, en 589 probablement, sous le consulat d'un L. Postumius. (Élien, *Hist. divers.*, IX, 12 ; et Athénée, *Deipnosophistæ*, XIII, p. 547). La réitération des défenses en prouve l'utilité.

(4) Cicéron, *de Oratore*, II, 37 ; et *Tusculanes*, IV, 3 : « Sapientiæ studium vetus... in nostris. Sed tamen ante Lælii ætatem et Scipionis non reperio quos appellare possim nominatim. »

(5) Id., *Tusculanes*, IV, loc. cit. ; et *Académiques*, I, 2.

(6) Plutarque, *Vie de Brutus*, 2.

(7) Cicéron, *de Finibus*, I, 3 ; Sénèque, *Lettres*, 95.

duisit, grâce à lui, l'exposition latine des principales discussions sur la logique, la physique et la morale qui avaient occupé les philosophes de cet âge. Ces produits du *terroir romain*, que Varron, l'ami de Cicéron, l'illustre auteur des Antiquités romaines, croyait devoir être méprisés de ceux qui connaissaient les véritables fruits de la Grèce et négligés par tous les autres (1), constituèrent cependant une sorte de compendium romain de la philosophie grecque, et furent la principale source où remontèrent de nombreux moralistes ou chrétiens des âges suivants pour s'informer de la science des gentils.

Carnéade, à Rome, avait disserté sur la morale, qui devait surtout intéresser les hommes politiques. Au grand scandale des justes de ce temps, il avait tour à tour établi et réfuté le principe de la justice (2). Clitomaque, son disciple, exposa systématiquement la doctrine entière du doute académique, et dédia ses ouvrages à deux Romains, un poète et un consul (3). Philon de Larisse, disciple de Clitomaque, combattit le critérium des stoïciens, sans nier qu'en elles-mêmes les choses fussent compréhensibles. Il admit que le vrai pouvait être compris, mais non de telle sorte que l'on fût assuré que le faux ne peut l'être de même. Après lui, Antiochus d'Ascalon alla plus loin, et se convertit publiquement de la nouvelle Académie à une sorte de stoïcisme modifié, qu'il décora du nom d'Académie ancienne. Il écrivit contre Philon, et, tandis que celui-ci avait combattu les stoïciens au nom de Platon, au nom du même Platon il les défendit (4). De là la quatrième et la cinquième Académie, dont quelques auteurs ont tenu compte. Antiochus et Philon donnèrent tous deux des leçons à Cicéron (5); ils lui communiquèrent sans doute ce scepticisme doux, mêlé de sympathie pour Platon et pour Zénon, mais légèrement entaché de syncrétisme, qui est le caractère dominant de ses ouvrages.

IX. Cicéron était assurément l'un des hommes les mieux

(1) Cicéron, *Académiques*, I, 3.
(2) Id., *République*, III, 4, sqq., éd. Villemain.
(3) Id., *Académiques*, II, 32.
(4) Id., ibid., II, 2, 22, 35, 43, Cf. Sextus, *Hypotypbses*, I, 235.
(5) Id., *Brutus*, 89; et *Académiques*, II, 35.

doués pour représenter l'esprit d'une époque. Aussi les deux grands caractères de la sienne se réunissent-ils en lui : le scepticisme et l'éclectisme. « Nous vivons au jour le jour, dit-il quelque part : qu'une *probabilité* vienne à frapper notre esprit, nous parlons aussitôt (1). » Et ailleurs : « Ma parole ne fixe pas la certitude comme ferait celle d'Apollon pythien ; mais, comme un homme tout simple entre plusieurs autres, je conjecture le probable : où chercherais-je, en effet, quelque chose qui soit plus que semblable à la vérité (2)? Il n'est rien de si téméraire, de si indigne du sage, et de sa constance, et de sa gravité, que de soutenir, sans concevoir le moindre doute, une chose qui n'est pas encore assez explorée, et qu'on ne connaît pas suffisamment (3). Nous donc qui nous rendons au probable, nous sommes également prêts à réfuter sans obstination, et à nous entendre réfuter sans colère. Les choses en elles-mêmes sont obscures, le jugement de l'homme est faible. Nous poursuivons cependant la vérité, nous désirons ardemment de la connaître ; nous mettons tout en œuvre pour que nos juges se forment une opinion, et la plus vraisemblable possible ; mais quant à nous, il nous est plus facile de croire que d'être assurés du vrai. Ainsi du moins, nous demeurons libres, parmi ces partisans obligés de la certitude, qui se tiennent accrochés à quelque système, comme au premier rocher que le hasard leur a fourni, au milieu des flots, dans la tempête (4). Il faut cependant, dit Cicéron, un principe à la raison, une règle à la vie ; mais si nous ne les trouvons dans le certain, nous les avons au moins dans le probable, et cela suffit (5). A l'exemple de Socrate et de Carnéade, nous tairons notre opinion, nous réfuterons celle d'autrui, et, en toute question, nous rechercherons ce qui approche le plus de la vérité (6). » On voit que le principe du doute conduit le sage penseur romain à l'éclectisme. Mais cet éclectisme est à

(1) Cicéron, *Tusculanes*, v, 11. Qu'on se rappelle le sens ordinaire de ce mot.
(2) Id., ibid., I, 9.
(3) Id., *de Natura deorum*, I.
(4) Id., *Académiques*, II, 3 et 20.
(5) Id., *de Officiis*, II, 2.
(6) Id., *Tusculanes*, v, 5 : « Ut nostram ipsi sententiam tegeremus... et in omni disputatione quid esset simillimum veri quæreremus. » Il ne s'agit pas là de cacher son opinion, mais de la mettre à part pour en examiner les fondements.

l'abri, chez lui, de tout reproche de cercle vicieux. S'appuyant sur l'incertitude de la méthode, en tant qu'elle conduirait à tracer une marche invariable à la philosophie depuis les premiers principes jusqu'à leurs dernières conséquences, il réduit la science à l'ensemble des opérations variables du sens commun sur chaque question. Probables ou certains, il n'est pas, pour Cicéron, de principes une fois admis et posés jusqu'à la fin : *nos in diem vivimus;* et tel est le seul éclectisme possible, car si l'on reconnaît une règle à la pensée, quelle qu'elle soit, de celles qui fondent une méthode, la philosophie existera tout entière contenue dans cette règle, et il n'y aura jamais lieu de choisir.

L'éclectisme de Cicéron était parfaitement approprié aux besoins temporaires de la morale et de la politique de Rome. Parmi les sectes alors régnantes, l'une, l'épicurienne, tendait à dissoudre la famille et la société; l'autre, la stoïcienne, exigeait de grands sacrifices, et des sacrifices impossibles, pour rétablir la vertu dans l'homme et dans l'état. La forte spéculation enfouie dans les livres de Platon et d'Aristote, ou vivante chez les sceptiques, qu'on croyait fous, n'intéressait pas les Romains, n'intéressait plus les Grecs, pour la plupart leurs précepteurs et leurs esclaves. Le mépris de la science pure se fait jour dans tous les écrits des Romains. Ils oublient, ils ignorent plutôt, que la morale et la politique descendent du dogme, et ne peuvent elles-mêmes ni le créer ni le remplacer. Cicéron chercha donc dans les livres de Platon, d'Aristote et de leurs disciples ce qui lui semblait regarder directement la vertu spéculative, nécessaire alors pour corriger les mœurs, s'il était possible, et pour suppléer à des croyances religieuses abandonnées; il y chercha la république spéculative aussi, afin d'essayer de se consoler de la décadence réelle des mœurs politiques. Il traduisit en beau latin les idées et les belles pages des grands philosophes grecs. Lui qui d'abord n'avait cherché dans leurs livres que l'éloquence, finit par y chercher aussi la science. Dans les loisirs forcés que lui ménageaient les affaires du temps, il étudia, non sans ardeur et sans pénétration, quelques-unes des grandes questions agitées de son temps. Nous verrons comment il les résolut; mais il ne s'agit ici que de méthode et de logique.

Cependant ce grand esprit paraît avoir été peu apte, en général, aux profondes recherches de la logique et de la théologie, et son habileté à discerner les rapports et les différences des écoles philosophiques, dont il examine les systèmes, ne se montre bien que dans les questions de morale, auxquelles il s'est surtout appliqué. Encore même, à l'exemple d'Antiochus, un de ses maîtres, il semble souvent pencher à cette opinion, que l'Académie, le Lycée, le Portique enseignent au fond les mêmes dogmes et ne diffèrent guère que dans les termes (1). Dût-on supposer qu'il n'a jamais songé qu'à la morale, en hasardant cette singulière opinion, Cicéron fait preuve d'une complète inintelligence de ce qui constitue l'essence d'une doctrine philosophique. Rien n'est plus propre à témoigner de l'affaiblissement de l'esprit spéculatif et des sciences, à l'époque où nous arrivons, que cette confusion qu'on veut dès lors, et de plus en plus audacieusement, établir entre toutes les doctrines grecques, puis entre celles-ci et les doctrines juives et toutes celles de l'Orient. L'éclectisme de Cicéron touche ici au syncrétisme ; il favorise la croyance qui va bientôt s'établir à la perpétuité mystique du système platonicien, et à l'enseignement secret d'idées analogues aux idées révélées, puisées par les Grecs dans les livres hébreux (2).

Potamon d'Alexandrie, philosophe peu connu qui vivait sous le règne d'Auguste (3), professa systématiquement l'*éclectisme* et donna à cette doctrine ce nom, qu'elle a conservé depuis. Il choisissait, dit-on, dans les diverses sectes, les opinions qui lui convenaient le mieux, et de fait, sa méthode paraît avoir eu les plus grands rapports avec celle que Cicéron déduisait des principes de la nouvelle Académie. Suivant Potamon, il y a deux choses à distinguer dans la connaissance, deux critères : la partie principale de l'âme, qui juge, et une imagination d'une parfaite exactitude, suivant laquelle a lieu le jugement (4). Ces quelques mots

(1) Cicéron, *de Natura deorum*, I, 7; *de Finibus*, V, 25; *de Oratore*, III, 18; *Académiques*, I, 4.

(2) Augustin, *Lettres*, 118, éd. des Bénéd.; et *Cité de Dieu*, VIII, 5, sqq.; X, 11 et 12.

(3) Suidas, *Lexic.*, v. Ποτάμων.

(4) Diogène, *Préface*, 21. Nous ne savons qu'une chose de la doctrine composée par Potamon, et c'est le même Diogène qui nous la fait connaître. Il ad-

suffisent à nous apprendre que ce philosophe essayait de combiner la compréhension imaginative des stoïciens avec le libre exercice du jugement des académiciens. Les deux faits nécessaires de la connaissance étant ainsi posés comme indépendants, irréductibles l'un à l'autre, le choix devait naître de la meilleure application possible de la volonté à l'imagination. Mais, d'autre part, n'y ayant aucun critère au-dessus de ces deux, on ne pouvait atteindre qu'à des résultats très-vraisemblables. Potamon le sentait peut-être, mais peut-être aussi croyait-il à la possibilité de combiner si bien les opinions de toutes les écoles que le résultat obtenu semblât vraisemblable à tous ceux qui en prendraient connaissance; et Cicéron aussi dut concevoir cette espérance quand il écrivit le résultat de ses méditations et du choix qu'il avait fait parmi les opinions probables des sages.

X. Si le système de Potamon tomba dans un prompt oubli, c'est qu'il n'était apparemment que le résultat éclectique des travaux de la nouvelle Académie, et ce système, qu'on a souvent regretté de ne pas mieux connaître, se place si bien dans l'histoire par la solution qu'il donne du problème de la connaissance, que son caractère ne doit pas sembler douteux à ceux qui ont étudié cette époque de la philosophie. Un éclectisme d'un génie bien différent s'emparait dès lors de tous les esprits, et si Potamon eût été l'un de ses premiers maîtres, s'il eût formé autre chose qu'un rapprochement, qui lui appartînt en propre, des doctrines des philosophes, sa mémoire eût été mieux conservée. Mais cet alexandrin eut sans doute l'esprit scientifique : il critiqua, compara, cultiva la science, en un mot; tandis que les éclectiques dont nous parlons maintenant furent surtout doués de l'esprit religieux : ils s'inspirèrent de la foi, mêlèrent et confondirent toutes les idées; enfin, bien loin de faire un système partiel avec les

mit quatre catégories : la matière dont les choses sont faites, la cause efficiente par qui elles sont faites, les choses faites elles-mêmes, qui sont *telles*, et le lieu dans lequel elles subsistent. Il admit ensuite, comme fin universelle, la vie parfaite en tout genre de vertu, dans laquelle il comprenait les biens corporels et les biens extérieurs. Sauf le lieu, qu'Aristote n'admettait pas, et qu'il emprunte sans doute à Platon, on voit que Potamon s'attache surtout à la doctrine péripatéticienne.

parties de divers systèmes, de tous les systèmes ensemble ils voulurent en composer un seul.

On peut dire que deux méthodes différentes et contraires furent puisées dans l'enseignement de Platon. Les penseurs qui cherchèrent dans ses dialogues une science parfaitement arrêtée, rationnellement démontrée, de Dieu, du monde et de l'homme, mais qui furent en même temps difficiles sur les preuves et portés à la critique, tombèrent graduellement dans l'ignorance qui s'avoue. De là la nouvelle Académie, qui aimait Platon, mais qui acceptait sur parole son doute et le doute de Socrate. Ceux qui, livrés à la même recherche, se contentèrent du vraisemblable, auquel Platon avait réduit les plus belles parties de ses ouvrages, et qui, acceptant de lui les mythes, y accordèrent une foi religieuse, puis, à l'aide de l'interprétation, complétèrent à leur gré le système de théologie dont ils avaient besoin, tombèrent dans le mysticisme. Les néoplatoniciens d'Alexandrie, issus de l'école d'Ammonius Saccas, représentent ce vaste côté du platonisme. On comprend la lutte qu'au nom du paganisme transformé ils durent engager contre les docteurs chrétiens. Cette philosophie, dont le véritable critérium est double comme celui de toute religion, l'autorité au dehors, au dedans la foi, ne doit pas nous occuper ici. Elle appartient tout entière au cycle théologique et religieux ouvert dans l'école d'Alexandrie ; il faut la nommer hardiment une philosophie de moyen âge.

Les théologiens grecs d'Alexandrie s'attachèrent à la théorie des idées. Ils formulèrent, pour résumer cette théorie, la célèbre trinité platonicienne, à laquelle ils ajoutèrent une genèse : le bien suprême de Platon, l'unité de Parménide, identifiés l'un à l'autre, furent considérés comme le principe éternel et immuable de toutes choses, l'essence. De ce principe, qui est le père, on fit émaner l'intelligence, le verbe, en qui les idées sont toutes représentées, la lumière. Du fils enfin on tira de même la première âme, cause et principe de toute mobilité, moteur du monde (1). Ainsi le platonisme fut réduit en un système d'émanation, et une in-

(1) Telle est la trinité de Plotin, qui diffère peu de celle de Philon le juif, et qu'on peut en général regarder comme le type de ce genre de spéculations et le dernier mot de la philosophie grecque sur l'ontologie.

terprétation à peu près arbitraire tourna dans le sens voulu les pensées du philosophe. En même temps s'accrédita de plus en plus ce préjugé, l'un des traits caractéristiques du syncrétisme, que la doctrine d'Aristote est la même au fond que la doctrine de Platon. Ammonius, le premier maître des platoniciens syncrétiques, soutint cette ridicule opinion, et des hommes sans critique, toujours prêts à recevoir pour authentiques les ouvrages les plus manifestement supposés, osèrent contester l'authenticité des livres d'Aristote qui ne se prêtaient pas à leur hypothèse (1). Bientôt on ne se contenta plus d'unir Aristote et Platon, mais pour mieux servir les éclectiques de ce temps, qui voulaient puiser à la fois dans les sectes les plus opposées, et former une seule philosophie des portions de juste et sainte science éparses dans toutes (2), on opéra une souveraine conciliation entre tous les philosophes. Les plus sages de ceux-ci, liés par cette parenté mystique, furent enchaînés dans la fameuse *chaîne-d'or* à l'aide de laquelle, unissant le principe de l'autorité à celui de la foi inspirée, les syncrétiques établirent une tradition suivie de tous les sages jusqu'à eux, donnèrent à leur doctrine des révélateurs et des prophètes, et de la philosophie firent une religion.

Parmi les hommes de la chaîne-d'or Pythagore et Orphée occupent les premières places. Aux vrais pythagoriciens, dont le disciple d'Aristote, Aristoxène, avait vu les derniers, véritables disciples d'Euryte et de Philolaüs (3), s'étaient substitués ces pythagoristes bien différents, demi-orphiques et demi-cyniques, qui étalaient fastueusement le silence, les mortifications et l'abstinence de la chair (4). Les Grecs commençaient dès lors à s'orientaliser; dans Rome, au temps de Cicéron, il s'était formé de même une école pythagoriste, qui faisait tous ses efforts pour propager les superstitions de l'Orient et jusqu'aux sacrifices humains.

(1) Hiéroclès, dans la *Bibliothèque* de Photius, cod. 251.

(2) C'est la profession de foi philosophique de Clément d'Alexandrie, *Stromata*, I, p. 288. Il n'y a pas jusqu'à Epicure qui ne soit mentionné dans ce curieux passage où la philosophie éclectique est nommée par son nom : « τοῦτο σύμπαν τὸ ἐκλεκτικὸν φιλοσοφίαν φημί. »

(3) Diogène, *Vie de Pythagore*, VIII, 46 : « τελευταῖοι ἐγίνοντο... οὓς καὶ Ἀριστόξενος εἶδε. »

(4) Diogène, ibid., VIII, 38; et Athénée, *Deipnosophistæ*, IV, 17, 18.

Un Nigidius Figulus enseignait l'astrologie, tirait des horoscopes et faisait profession de retrouver les trésors perdus (1). Un Vatinius, qui osait aussi se dire pythagoricien, savait évoquer les âmes des enfers, et il cherchait l'avenir dans les entrailles des enfants sacrifiés aux dieux Manes (2). Mais le véritable représentant du néopythagorisme dans le monde romain fut cet Apollonius de Tyane, homme aux mœurs saintes et pures, qui vivait dans le premier siècle, et dont les miracles balancèrent, dans l'opinion des Gentils, tous ceux qu'on rapportait de la Judée. Vers le même temps, ou un peu auparavant, une secte romaine, fondée par Sextius, avait jeté un grand éclat, et nous pouvons la nommer néopythagoricienne, puisque l'abstinence de la chair était un de ses principes (3). C'est à Alexandrie, devenue le centre des idées et le lieu de la fusion de l'Orient et de l'Occident, que toutes ces doctrines allèrent se fondre dans la grande école théologique et morale du paganisme, dans le syncrétisme platonicien. Mais il ne suffisait pas d'avoir transformé Pythagore en brahmane ; le véritable Orphée, qui n'avait jamais été bien connu, dont les poésies répandues au temps d'Aristote étaient déjà supposées, subit aussi une nouvelle transformation, et les vers qu'on lui attribua firent de lui un pythagoricien, un platonicien et un sectateur des Hébreux. On sait que le même sort fut le partage d'Homère, d'Euripide et de Sophocle.

Le Juif Aristobule, auteur d'un grand nombre de ces falsifications, essaya, sans doute par amour-propre national, un nouveau genre de syncrétisme, dont les éléments étaient préparés de longue date dans l'esprit des Juifs alexandrins, et qui obtint le plus grand succès. Les Grecs se vantaient de leur sagesse et tentaient d'élever la vraie religion de leurs sages au-dessus de cette religion populaire, qui n'en était, suivant eux, que la dégradation : les Juifs survinrent et se firent fort de prouver qu'Orphée, Pytha-

(1) Cicéron, fragment *de Universo*, init. ; Varron, dans Apulée, *de Magra ;* Augustin, *Cité de Dieu*, v, 3. Ce surnom de Figulus était tiré de la roue du potier à laquelle l'astrologue comparait le mouvement rapide du ciel.

(2) Cicéron, *Oratio in Vatinium*, 6.

(3) Voyez, au sujet de Sextius et des sextiens, Sénèque, *Quæstiones naturales*, VII, 32 ; *Epistolæ*, 64, 98, 108 ; *de Ira*, III, 36. Voyez aussi ci-dessous, § III, nos 8 et 9.

gore et Platon n'étaient que d'humbles disciples et de maladroits copistes de Moïse et des prophètes hébreux. Le pythagoricien Numénius regarda Platon comme un Moïse attique (1). Le pythagoricien Philon démontra que la philosophie écrite des Juifs avait précédé celle des Grecs (2). Enfin, il fut reçu des Juifs nouveaux, des Juifs hellénisants, et il fut établi sur un imposant témoignage, que tout ce que les anciens avaient écrit de la nature se trouvait dans les écrits de ceux qui, quoique étrangers à la Grèce, avaient cultivé la philosophie, par exemple, dans l'Inde des brahmanes, et dans la Syrie du peuple appelé *juif* (3).

Pendant que les Juifs essayaient ainsi d'attirer à eux toute la sagesse antique, ils prouvaient en fondant la kabbale qu'ils n'étaient eux-mêmes que des disciples des mages et de Platon; et les parties les plus modernes de la Bible montrent, ainsi que les ouvrages de Philon, combien les Hébreux défiguraient les idées de Moïse en croyant lui rendre son bien passé à l'étranger. Ainsi deux grands partis se formaient dans l'école syncrétique: celui des Juifs, qui voulaient tout rapporter à Moïse; celui des gentils, qui acceptaient Moïse pour un des leurs, en conservant la primauté aux sages et à la religion de la Grèce. Un troisième parti vint bientôt lutter contre les deux autres, c'était celui des mages et des gnostiques, qui reconnaissaient Zoroastre pour révélateur. Enfin, aux livres forgés de Zoroastre s'ajoutèrent, pour la confusion des croyances, ceux d'Hermès Trismégiste, et d'autres encore, que tous les critiques autorisés s'accordent à regarder comme apocryphes (4). Au milieu de ce mélange de toutes les idées, les chrétiens, derniers venus, empruntèrent de toutes parts. Leur éclectisme, soutenu d'une foi vive et d'une organisation puissante,

(1) Numénius, dans Clément d'Alexandrie, *Stromata*, I, 342.

(2) Clément d'Alexandrie, *Stromata*, I, p. 305.

(3) Mégasthène, liv. III de l'*Hist. de l'Inde*, dans Clément d'Alexandrie, loc. cit. — Un historien peu philosophe, hors d'état de comparer et de différencier des doctrines, a bien pu se laisser persuader par les brahmanes ou par les juifs, comme Hérodote s'était laissé persuader par les Égyptiens, que la Grèce avait tout servilement copié des étrangers.

(4) Nous voulons parler des *Oracles de Zoroastre*, du *Pimandre*, de l'*Asclépius* et du livre des *Mystères des Egyptiens*, dont quelques auteurs, peu au courant de la critique moderne, ou qui la méprisent, font encore malheureusement usage comme de livres authentiques.

fut le vainqueur de tous les autres, et leur Dieu fait homme, dont un empereur, durant les temps de la lutte, avait placé le portrait dans son oratoire avec ceux d'Abraham, d'Orphée, d'Apollonius et *autres dieux de cette sorte* (1), fut reconnu pour le seul sage et le seul Dieu.

Que devient cependant la méthode? que devient la science? L'amour du merveilleux, la croyance aux miracles, la tendance à symboliser la pensée sont les caractères dominants de l'ère syncrétique et du moyen âge, qui en est la continuation. Mais quelles sont les causes du débordement du syncrétisme et de l'esprit symbolique? Elles doivent toutes rentrer dans une cause générale : c'est la fusion, depuis le siècle d'Alexandre jusqu'à celui de Constantin, du sang, des mœurs et des croyances de six grandes nations, entre lesquelles deux seulement apportaient une intelligence à demi dégagée des symboles. Quand le mélange fut consommé, l'esprit des mythes domina ; la philosophie s'abaissant peu à peu, les opinions les plus opposées se confondirent. Partant de cette idée que la sagesse était une, et devait être cherchée à l'origine des nations, les savants se composèrent une érudition et une histoire syncrétiques, auxquelles certains écrivains demeurent attachés encore aujourd'hui malgré les efforts de la critique moderne. Durant l'élaboration de ce vaste système, qui constitue la science incertaine et factice du moyen âge, avant qu'aucune doctrine eût triomphé et fût parvenue à imposer à toutes les autres son nom et son principe, il n'y eut plus dans la société que des sceptiques et des croyants.

L'étude des croyances, des déductions qui en furent faites et de leur systématisation philosophique devant être pour nous l'objet d'une exposition distincte de celle-ci, l'étude du scepticisme nous reste à faire. Elle nous apprendra quel fut le dernier mot des anciens sur la méthode, sur la nature, les moyens et la fin de la connaissance rationnelle pour l'homme.

(1) Ces portraits se trouvaient dans le *cabinet des Lares* d'Alexandre Sévère, au rapport de Lampride (*Vie d'Alex. Sév.*, c. 29), et des historiens contemporains de cet empereur.

§ II.

PHYSIQUE ET THÉOLOGIE.

MÊMES ÉCOLES.

I. Les sciences physiques ne pouvaient rentrer dans la philosophie, après la révolution socratique, que par la restauration des idées des écoles antérieures que Socrate avait méprisées : tous les principes généraux des spéculations naturelles s'étaient fixés et déjà développés dans ces écoles. Platon s'attacha, comme on sait, à la doctrine de l'harmonie et des nombres, et, à sa suite, l'ancienne Académie s'avança plus avant dans cette voie. Le lent, lourd, sévère, incorruptible Xénocrate, disciple dévoué de Platon, que son maître disait avoir besoin d'éperon, tandis qu'Aristote avait besoin de frein, s'attacha aux idées des pythagoriciens avec une sorte de fanatisme. Appliquant le mot de Platon inscrit sur la porte de l'Académie, *Que nul n'entre ici s'il n'est géomètre*, il refusa l'entrée à tous ceux que l'étude de la musique, de la géométrie ou de l'astronomie n'avait pas en quelque sorte dégrossis (1). En effet, sa physique, sa théologie, sa mythologie n'étaient que des dépendances de la science des nombres.

Nous avons vu, en exposant la théorie des lignes indivisibles, comment Xénocrate composait d'éléments mathématiques la matière intelligible des êtres. On peut penser que cette matière étendue, divisée, que Platon avait imaginée avant lui, correspondait dans l'ordre de la connaissance à ce qui est à la fois sensible et intelligible, et forme le ciel même. Le pur intelligible est au delà du ciel, c'est l'idée; le pur sensible est autour de nous dans les corps. Xénocrate symbolisait la *science*, la *sensation* et l'*opinion*, qui se rapportent à ces trois genres d'objets de la connaissance, l'*intelligible*, le *sensible* et le *composé des deux*, en les représentant par les trois Parques, l'immuable Atropos, Clotho et Lachésis (2). Cette dernière, qui tient la quenouille, doit présider en

(1) Diogène, *Vie de Xénocrate*, IV, 6 et 10. Il dirigea l'Académie pendant vingt-cinq ans après Speusippe. Les Athéniens le vendirent, parce qu'il ne pouvait payer l'*impôt des étrangers*. Démétrius de Phalère l'acheta et le mit en liberté. — Il écrivit de nombreux ouvrages, dont quelques-uns sont fort à regretter pour nous.

(2) Sextus, *Adversus logicos*, I, 149. Platon avait adopté un autre symbole ;

effet au mouvement du ciel, tandis que Clotho, qui file, conduit les sens. L'ordre mathématique du monde, la composition et les mouvements de l'étendue et des parties dans lesquelles elle est divisée, semblent appeler le philosophe qui les a conçus et qui les étudie à la fondation d'un système de physique mécanique. Mais Xénocrate, à l'exemple de son maître et des pythagoriciens, combine ce système avec un autre tout différent, en attribuant la vie et l'animalité à l'univers, et la divinité aux principales des parties qui le composent.

Xénocrate appelait dieux l'*un* d'abord, puis la *dyade*. L'*un*, de nature mâle, lui tenait lieu de père et de roi du ciel : il lui donnait aussi les noms de Zeus, d'impair, d'intelligence. La *dyade*, divinité subordonnée, de nature femelle, était, suivant lui, la mère qui préside à la distribution de la justice divine au-dessous du ciel, l'âme de l'univers. Il attribuait ensuite la divinité au ciel, aux astres enflammés, aux dieux de l'Olympe et aux démons sublunaires invisibles. Il fixait le séjour des démons dans les éléments matériels; celui d'Hèra dans l'air, de Posidon dans l'humide, et de Déméter dans la terre féconde (1). Selon d'autres témoignages, le philosophe aurait pris pour dieux les sept planètes et la sphère des fixes envisagée dans son ensemble (2), ou les sept planètes et le monde formé de la totalité des sphères (3). On peut concilier toutes ces opinions en regardant l'âme du monde et le monde divin comme ayant leur siége ou leur centre, en quelque sorte, dans la sphère des étoiles fixes, et comme identiques à la dyade, qui elle-même est intermédiaire entre le grand Zeus, roi, et les petits dieux planétaires. Jusqu'ici, la doctrine de Xénocrate est conforme à l'esprit de Platon. Le bien en soi, la cause du monde et les idées dont il reconnaissait l'existence, puisqu'il les mettait en œuvre pour la composition de l'âme (4), passent en effet, sauf transformation, du système

mais la fable, même en ce qui touche à Lachésis et à Clotho, ne paraît pas avoir été parfaitement déterminée chez les anciens.

(1) Stobée, *Eclogæ physicæ*, c. III, p. 5.

(2) Cicéron, *de Natura deorum*, I, 13.

(3) Clément d'Alexandrie, *Protreptique*, p. 44.

(4) Voyez ci-dessus, chap. précédent, n° 2.

du maître dans celui du disciple. Mais celui-ci semble dévier, pour emprunter peut-être à la théologie chaldéenne, que l'expédition d'Alexandre avait dû faire connaître, ses plus fâcheux éléments, quand il admet l'existence des mauvais démons. Il y a dans l'air, dit-il, de grandes et puissantes natures portées au mal et qu'il faut apaiser : ce sont elles qui exigent de nous, certains jours fériés ou néfastes, les coups, le jeûne, les paroles blasphématoires ou obscènes; car ce n'est ni aux dieux ni aux démons que nous les pouvons rapporter (1). Quant au principe et à l'origine du mal, on doit croire que Xénocrate les subordonnait au bien dans l'ordre du monde; mais le mal lui semblait sans doute nécessaire dans l'état des choses d'ici-bas. Est-ce à la direction souveraine de ce mal qu'il commettait un second Zeus, Zeus Néatos, qu'on a identifié à Pluton (2), fixé à la résidence sublunaire, et bien différent du Zeus suprême, Hypatos, qui réside dans les choses en soi (3)? on ne peut que le supposer. Ajoutons, pour donner le dernier trait à la théologie de Xénocrate, qu'il identifiait les âmes aux démons et qu'il en reconnaissait de bonnes et de mauvaises. Celui-là est heureux, disait-il, qui a l'âme bonne; car l'âme est le démon de chacun de nous (4); aussi, donnons-nous aux méchants dans notre langue un nom qui exprime qu'ils sont dirigés par un mauvais démon (5).

Polémon, successeur de Xénocrate, paraît avoir maintenu les doctrines de l'Académie dans l'état où son maître les avait laissées. Il attribuait la divinité au monde (6); mais était-ce à l'exclusion des autres dieux? on doit en douter. Il aimait, respectait, imitait Xénocrate, ainsi que Sophocle, le sage poète si aimé des Athéniens, comme le *mode dorien* entre tous les autres modes musicaux (7). Speusippe, au contraire, qui avait précédé Xénocrate, semble avoir eu, malgré ses tendances pythagoriciennes, un

(1) Plutarque, *d'Isis et d'Osiris*, 25 et 26.

(2) Lobeck, *Aglaophamus*, p. 1098.

(3) Plutarque, *Questions platoniques*, IX, 1. Cf. Clément, *Stromata*, V, p. 601, qui mêle mal à propos ces deux Zeus avec les deux premières personnes de la Trinité.

(4) Aristote, *Topiques*, II, 6.

(5) Xénocrate, dans Stobée, *Sermones*, 104, n° 24.

(6) Stobée, *Eclogæ physicæ*, c. 3, p. 5.

(7) Diogène, *Vie de Polémon*, IV, 19 et 20.

esprit assez péripatéticien. Il essaya de construire une sorte d'encyclopédie, puisqu'il examina les rapports des sciences entre elles, qu'il les classa (1), qu'il composa même une sorte d'histoire naturelle systématique (2), et que, suivant lui, définir c'était tout connaître, par la raison qu'une définition exprime de chaque chose les rapports et les différences (3). Mais il s'éloigna beaucoup d'Aristote et de Platon en admettant le dogme de quelques pythagoriciens au sujet du développement du monde et de l'antériorité de l'imparfait au parfait; il rangeait comme ceux-ci l'unité dans la catégorie des biens, sans cependant confondre le bien et l'unité, et il dérivait de la génération le mal nécessairement uni à la multitude, mais de plus en plus surmonté par le bien à la suite du développement de la nature (4).

II. L'école d'Aristote, livrée à l'analyse et, de plus en plus, à l'observation exclusive des faits, abandonna les grands principes qu'il avait posés : antériorité de l'être parfait à la semence, progrès de la nature vers l'accomplissement d'une fin. Les catégories qui dominaient la doctrine furent oubliées, et l'esprit s'éloigna de la spéculation, qu'il commandait. Déjà Théophraste, qui dirigea le Lycée après Aristote, réduisait les principes de la connaissance à des formules qui, nous l'avons vu, étaient peu conformes à l'esprit de son maître. Occupé surtout de l'étude des faits, il hésitait sur les questions rationnelles; il soulevait des doutes sur la nature de l'intelligence, et signalait l'obscurité des distinctions qu'Aristote avait établies; c'était, pour un péripatéticien, ouvrir la voie au matérialisme. Si, disait-il, l'intelligence active est contemporaine de l'être, pourquoi ne paraît-elle pas toujours? et, si elle lui est postérieure, comment cette union a-t-elle pu s'effectuer? Au sujet de l'intelligence passive et de l'intelligence en puissance, Théophraste exposa des difficultés analogues, si bien qu'il eut besoin lui-même d'un interprète (5). Après avoir expliqué

(1) Diogène, *Vie de Speusippe*, IV, 2.

(2) Tel était, suivant Ritter, *Hist. de la phil. anc.*, II, p. 393, l'objet des traités intitulés ὅμοια chez les anciens.

(3) Thémistius, *Comm. des derniers analyt.*, II, 14.

(4) Ravaisson, *Speusippi de rerum principiis*, p. 14, sqq.

(5) Théophraste, dans Thémistius, *Paraphrase du livre de l'âme*, III, 30 et 39.

l'appétit, le désir, la nature irascible, par des mouvements corporels que d'autres mouvements ont produits, il rapporta les jugements et les spéculations à la même cause, en ne laissant à la pure intelligence que l'acte pur et le principe de finalité (1). Cette tendance à tout expliquer par le mouvement de la matière fut au suprême degré celle de Straton.

Straton de Lampsaque, successeur de Théophraste (2), composa une doctrine assez semblable à celle des matérialistes de nos jours, si toutefois on peut dire de ceux-ci qu'ils aient une doctrine. Il opposa aux platoniciens, et même à Théophraste, qui attribuait encore la vie et la divinité au ciel et aux astres, en même temps qu'à l'intelligence (3), un système de physique mécanique. Il enseigna que le monde n'est pas animé, que l'ordre de la nature suit celui de la fortune; c'est-à-dire que le principe existe de lui-même, et qu'ensuite chacun des effets naturels s'accomplit spontanément (4). L'âme raisonnable est, suivant lui, sujette au mouvement aussi bien que l'âme irraisonnable, et ses mouvements sont ses actes mêmes : ce qui pense se meut, comme se meut ce qui voit ou ce qui entend; et la connaissance est l'acte de la pensée comme la vision de la vue. L'âme est mue par des causes diverses en elle-même quand elle pense, ainsi qu'elle a été mue antérieurement par la sensation. et jamais elle ne saurait penser ce qu'elle n'a pas vu, soit qu'il s'agisse des lieux, des dessins, des statues ou des hommes (5). Mais le mécanisme de Straton n'était pas celui qu'Épicure emprunta à Démocrite. Straton considérait le système du vide et des atomes comme le songe d'un homme qui n'enseigne pas ce qui est, mais qui l'imagine. Quant à lui, parcourant toutes les parties du monde, il rendait compte de chacune, et de tous les états par lesquels elle peut passer, à l'aide de certains poids

(1) Théophraste, dans Simplicius, *Phys.*, VI, 32, digress.

(2) Diogène, *Vie de Straton*. Il lui succéda vers 286, et trente-six ans après la mort d'Aristote.

(3) Cicéron, *de Natura deorum*, I, 13. Cf. Clément, *Protreptique*, p. 44, où il est aussi question du *souffle* ou de l'esprit, πνεῦμα.

(4) Plutarque, *Contre Colotès*, 14. On voit assez que la fortune, τύχη, est identique ici à la nécessité.

(5) Straton, dans Simplicius, *Physique*, VI, 32.

et de certains mouvements naturels (1). Il va sans dire que Straton délivrait la divinité du soin de faire un monde, le monde lui-même, sans figure ni connaissance, possédant tout ce qu'il y a de force divine (2) ; et s'il parlait de Dieu dans son système, c'était d'un Dieu sans esprit (3), le même que le monde apparemment.

La physique de Straton occupe une place intermédiaire entre la physique d'Aristote, où le monde et les éléments, tous les êtres particuliers et leur ensemble, sont doués de propriétés vitales, et celle d'Épicure, où le principe de l'être est regardé comme inerte. Straton expliquait les phénomènes composés sans faire appel à la multitude des formes substantielles, mais il rapportait les poids, les mouvements naturels, à des qualités primitives irréductibles, qu'un atomiste eût expliquées par la combinaison des particules. Ces principes matériels étaient les qualités (4) ; surtout le froid et le chaud (5), auxquels il devait réduire l'humide et le sec, puisqu'il regardait l'eau comme le siége du froid essentiel (6). Mais il attribuait aussi aux corps une gravité naturelle et une tendance vers un centre (7). On peut juger par ces données, quoique très-insuffisantes, que Straton cherchait à systématiser la physique péripatéticienne, en réduisant le nombre des principes et en expliquant, autant qu'il pouvait, les faits complexes par la combinaison des faits simples. La physique expérimentale des modernes reconnaît aussi des qualités dont elle tend à diminuer le nombre, et par lesquelles elle rend compte des phénomènes particuliers ; mais l'art de l'expérience, l'usage et la théorie de l'hypothèse, enfin, l'application des lois mathématiques ont transformé cette science, dont les péripatéticiens an-

(1) Cicéron, *Académiques*, II, 38.

(2) Id., ibid., et *de Natura deorum*, I, 13. Aussi définissait-il l'*être* en général par la *persistance des êtres*. Proclus, *Comment. du Timée*, IV, p. 242. Interprétez : *l'ensemble des choses qui sont actuellement*.

(3) Sénèque, dans Augustin, *Cité de Dieu*, VI, 10.

(4) Sextus, *Hypotyposes*, III, 32.

(5) Stobée, *Eclogæ physicæ*, pag. 27, suivant la correction de Fabricius, dans Sextus, loc. cit.

(6) Plutarque, *du Froid primitif*, 9.

(7) Simplicius, *Comment. du Ciel*, I, 86.

ciens n'ont pu avoir que le pressentiment. Si les anciens n'eussent été condamnés à créer des systèmes physiques de toutes pièces, sans que leurs travaux se continuassent régulièrement de génération en génération, et s'ils n'avaient eu bien plus en vue dans leurs recherches la théologie que la physique, nul doute que Straton n'eût ouvert une bonne voie à la spéculation. Appartenant à la seule école expérimentale qu'il y ait eu dans l'antiquité, il essaya d'en corriger le défaut dominant, qui était la tendance à tout expliquer par des idées et des entités logiques. De là les vices de sa doctrine en général, parce qu'il fut conduit au matérialisme ; mais de là aussi le bon esprit de sa physique. Straton combattit les définitions du lieu, du vide et du temps données par Aristote. Il admit à la fois le vide et la divisibilité infinie des corps (1), pour satisfaire à l'observation, et définit le temps par la *quantité des actions relative à chaque individu*. Le temps, disait-il, suit les choses et ne les précède pas; ainsi les révolutions célestes ne sont pas *dans le temps*, pas plus qu'une ville n'est *dans le tumulte*; le temps est ce quantum composé par un ensemble d'actions et qui paraît plus grand ou plus petit suivant que les actions sont plus ou moins nombreuses (2). Cette lutte, tout aveugle qu'elle est, contre l'une des notions essentielles de l'esprit, nous révèle dans Straton une tendance aujourd'hui commune parmi les savants, et qu'il faut bien avouer être souvent utile dans les spéculations physiques. Aussi Straton, qui seul entre les philosophes négligea l'éthique et la théologie, fut nommé le physicien par excellence (3).

III. Straton poursuivait la fondation d'une vraie physique ; la physique de Zénon, au contraire, fut surtout destinée à servir de support à la théologie, et celle d'Epicure, bien que remarquable en son principe, fut peu rationnelle, et ne donna lieu à aucune

(1) Id., *Physique*, IV, 86; et Sextus, *Adversus physicos*, II, 155.

(2) Simplicius, *Physique*, IV, fin, *Digression sur le temps*. Cf. Sextus, ibid., 155, 177, passages expliqués et éclaircis par celui de Simplicius, sans lequel ils pourraient donner une idée très-inexacte de la théorie de Straton.

(3) Cicéron, *de Natura deorum*, I, 13. Dans ses *Académiques*, I, 10, il rend hommage à la pénétration de Straton, qu'il blâme d'avoir délaissé la morale. Cependant Diogène cite, parmi les ouvrages de ce philosophe, un livre sur le bonheur et un autre sur le mariage.

recherche sérieuse. Son vrai but, au fond, était d'autoriser l'indifférence et l'égoïsme.

En même temps que les stoïciens faisaient accomplir un progrès à la théorie des idées, par l'identification de l'idée à la pensée de l'âme (1), nous avons vu qu'ils renonçaient à la méthode socratique, en réduisant toutes les pensées à une forme universelle dont l'*imagination* leur fournissait le type. Considérant tout ce qui est comme corporel, tout ce qui peut être nommé comme attribut de quelque sujet sensible, ils devaient, pour être conséquents, remonter jusqu'à l'ancienne philosophie. Aussi reprirent-ils la doctrine d'Héraclite et ils la systématisèrent en distinguant, ce qu'Héraclite n'avait peut-être pas fait, le principe actif du principe passif dans le monde. Mais cette distinction n'apporta pas de changement aux résultats définitifs de la spéculation. Il existe, suivant les stoïciens, deux principes, l'un efficient, qui est Dieu, la raison en soi; l'autre patient, qui est la matière dénuée de qualités. C'est dans la matière que Dieu construit toutes choses (2). Il existe quatre éléments qui ont leurs qualités propres et qui diffèrent essentiellement des principes. Les principes sont des corps sans forme, ils sont incorruptibles; les éléments sont *formés*, corruptibles, ils nous représentent ce qui paraît le premier, ce qui disparaît le dernier lors de la composition ou de la résolution des choses (3). Tout ce qui existe est corporel, au jugement de Zénon; la cinquième nature, appliquée par les philosophes à l'explication de l'intelligence et du sentiment, doit être rejetée; le feu est cette nature unique par qui toutes choses sont engendrées : ni ce qui est produit, ni le principe efficient ne peuvent être exempts de corps (4) : la *vérité* même est un corps, et si le *vrai* n'en est pas un, c'est qu'il est la proposition, l'énoncé, tandis que la vérité, qui est la science énonciatrice de toutes les

(1) Ps.-Plutarque, *Opin. des philosophes*, I, 10.

(2) Zénon, Cléanthe, Chrysippe, Archédème, Posidonius, dans Diogène, liv. VII, 134, où leurs ouvrages sont cités à l'appui. Cf. *Opinions des philosophes*, I, 3; et Sénèque, *Lettres*, 65.

(3) Mêmes auteurs, ibid., VII, 134 et 136. Nous rejetons la correction de Casaubon, qui veut que les principes soient incorporels, n° 134, note 482. L'autorité de Suidas est nulle en présence de tant d'autres témoignages.

(4) Cicéron, *Académiques*, I, 12.

propositions, est identique à un certain état de l'âme (1). Il n'y a que quatre choses incorporelles, à proprement parler : l'énoncé, le lieu, le temps et le vide (2). Le temps est l'intervalle du mouvement du monde ; le vide est ce qui pouvant être occupé par le corps, ne l'est cependant pas (3). Le lieu ne doit donc pas différer du vide ; considéré comme occupé, il est le réceptacle du corps (4).

Dieu et le monde, l'esprit et la matière, distincts par la pensée, coexistent en un seul et même tout. Dieu réside au sein du monde et pénètre les corps de toutes parts ; il en est l'âme et la nature universelle (5). Ainsi le *monde* peut être envisagé de trois manières : d'abord comme Dieu, le créateur des formes particulières de l'essence universelle, être incorruptible, inengendré, ouvrier qui a mis l'ordre en toutes choses, et qui, à l'expiration de certaines périodes de temps, reprend le tout en lui-même et le consume pour de nouveau le produire à l'existence ; puis comme l'ordre même du ciel et des astres ; enfin comme l'ensemble de ces deux choses (6). On voit que si Dieu habite le monde et se confond avec lui, il en est indépendant néanmoins, puisqu'il le produit et qu'il le détruira, et dans ce sens on a pu dire que les stoïciens admettaient un être éternel séparé de la matière (7). Mais Dieu n'en est pas moins pour cela conçu comme nature, et la nature est ce feu constructeur qui procède méthodiquement à la génération ; esprit intelligent et igné, en qui réside l'art, qui, par lui-même sans forme, revêt toutes les formes qu'il veut et se rend semblable à tout, qui contient en lui toutes les raisons séminales en vertu desquelles chaque chose arrive fatalement à l'être, et qui, parcourant le monde et le pénétrant, change de nom se-

(1) Sextus, *Adversus logicos*, I, 38.

(2) Id., *Adversus physicos*, II, 218.

(3) Diogène, *Vie de Zénon*, VII, 140, 141.

(4) Stobée, *Eclogæ physicæ*, p. 38, 39 et 40.

(5) Proclus, *Commentaire du Timée*, p. 126, où Chrysippe est opposé à Platon et blâmé, comme on pense bien.

(6) Diogène, *Vie de Zénon*, VII, 137 et 138. Le monde est encore, ajoute le compilateur, *l'essence universelle en tant qu'elle possède des qualités déterminées*, ou, comme dit Posidonius, l'ensemble du ciel et de la terre et de ce qu'ils contiennent, des dieux et des hommes, et de ce qui a été engendré pour eux.

(7) Proclus, *Commentaire du Timée*, p. 81.

lon les changements de la matière qu'il anime (1). Enfin, au dieu suprême, éternel et sans forme, au dieu nature que nous appellerions aujourd'hui la manifestation vivante et phénoménale du premier, il faut ajouter *les dieux*. Tels sont en effet le monde, et les astres, et la terre et l'intelligence dans l'éther (2).

En général, dans la théologie stoïcienne, on reconnaît autant de noms à Dieu que l'Être unique a d'attributs. Tout ce qui exprime une force, une cause première des effets célestes; la nature, raison présente au monde et à toutes ses parties; le destin, cause des causes; la Providence qui règle l'univers; l'esprit de qui nous tenons la vie; le monde, le tout, qui tout entier dans ses parties se soutient par lui-même, tout cela, c'est Dieu (3). Il est cette unité totale en laquelle nous sommes contenus; nous lui sommes associés, nous sommes ses membres (4), et de même qu'au-dessus, au delà de cette force unique et multiple, réalisée dans la création, le dieu créateur et destructeur subsiste, de même au-dessous d'elle et comme ses premiers, ses plus excellents produits, doués de suprématie sur tous les autres, subsistent au moins temporairement les dieux doués de personnalité : le premier de tous est la personne du monde.

Le monde est un être vivant, animé, raisonnable (5). Ce qui raisonne, en effet, est meilleur que ce qui ne raisonne pas; mais le monde est ce qu'il y a de meilleur, donc il raisonne. Il est de même doué de toutes les perfections qu'on peut imaginer. Comment pourrait-on concevoir qu'une partie d'un tout dénué de sentiment sentît? Et cependant il est des parties du monde qui sentent. L'inanimé, l'irraisonnable, comment sauraient-ils produire l'âme et la raison? Le monde les produit; il est donc raisonnable et animé. Si enfin nous voyions croître sur un olivier

(1) Diogène, *Vie de Zénon*, VII, 156; et Ps-Plutarque, *Opin. des philos.*, I, 6 et 7. Ce dernier dit *Dieu* là même où Diogène dit *nature*. On voit que cette différence n'importe en rien. Il s'agit, quelque nom qu'on lui donne, du principal aspect de Dieu, du dieu vivant.

(2) Ps-Plutarque, *Opin. des philos.*, I, 7.

(3) Sénèque, *de Beneficiis*, IV, 7, et *Quæstiones naturales*, II, 45; Cf. Diogène, VII, 135.

(4) Sénèque, *Lettres*, 92.

(5) Diogène, *Vie de Zénon*, VII, 139.

des flûtes mélodieusement résonnantes, et sur un platane des cordes numériquement vibrantes, ne dirions-nous pas que le platane et l'olivier savent la musique? Le monde a donc une âme, et il est sage, puisqu'il produit des animaux et des sages (1). Le feu est le principe de la vie du monde, il en constitue l'âme. Le principe vital de l'animalité, celui des plantes, résident dans la chaleur. La chaleur est la cause de la digestion, de la croissance, du battement des veines et du cœur, en un mot, de ce mouvement régulier par lequel la vie se produit, avec lequel elle s'arrête. Les pierres mêmes contiennent un feu que le choc en fait jaillir, les entrailles de la terre, l'eau des puits, l'eau des mers recèlent la chaleur. La liquidité en est un effet, car l'eau se durcit quand le froid y domine. L'air, émané de l'eau, bien que le plus froid des éléments, n'est pas absolument froid. Enfin, la quatrième partie de l'univers est le feu lui-même. C'est de là qu'il se répand sur toutes les régions du monde, et cet élément, qui pénètre et vivifie tout, a la souveraine raison en partage (2). Mais il faut dans l'esprit du monde, comme dans celui de l'homme, une partie principale et souveraine où la vie et la connaissance soient centralisées. Cette partie est le ciel, périphérie extrême du monde, suivant Chrysippe et Posidonius. Le même Chrysippe la fixe ailleurs, dans l'éther le plus pur et le plus subtil. C'est de l'éther aussi que parle Antipater. Enfin Cléanthe nomme le soleil (3). Le soleil n'est pas composé de cette chaleur destructive dont nous nous servons pour préparer nos aliments, mais de la douce chaleur qui vivifie les corps animés, ainsi que le prouve sa bienfaisante influence sur la nature; il est donc animé, et, comme lui, le sont les autres astres qui naissent dans le feu céleste, appelé ciel ou éther (4). C'est le soleil qui est le maître de l'univers et qui règne sur lui d'après Cléanthe,

(1) Zénon, dans Cicéron, *de Natura deorum*, II, 8.
(2) Cicéron, *de Natura deorum*, II, 9, 10 et 11.
(3) Diogène, *Vie de Zénon*, VII, 138 et 139. Le ciel et l'éther doivent être pris dans le même sens. L'opinion de Cléanthe est donc la seule qui se distingue de l'opinion générale de la secte.
(4) Cléanthe, dans Cicéron, *de Natura deorum*, II, 15. Non-seulement le *ciel* et l'*éther*, mais aussi l'*esprit* dans le système stoïcien, représentent une même essence. Stobée, *Eclogæ physicæ*, p. 37.

c'est l'éther suivant Zénon et le plus grand nombre de ses disciples (1).

IV. Au commencement, enseignaient les stoïciens, celui qui est en soi, transforma en eau l'essence universelle au moyen de l'air (2). Cette intervention de l'air dans le feu avant qu'il existe aucun élément déterminé représente l'opposition, la lutte intervenant dans l'unité primitive, afin que la génération soit expliquée. L'air est, en effet, le froid essentiel (3), et c'est par lui que le feu se modifie. Cette remarque est nécessaire à l'intelligence de la genèse des stoïciens. Voici donc, disent-ils, quelle fut la transformation du feu. Par l'air, il se changea en eau; de l'eau se déposa la terre, tandis que sa partie la plus subtile se tourna en air. L'air enfin se subtilisant encore, l'éther se produisit tout autour, ainsi que le soleil et les étoiles qui tirèrent leur nourriture de la mer (4). La substance embrasée s'affaissa d'abord à son milieu, puis de proche en proche alla s'éteignant. Le feu, qui persistait à l'extrémité par l'effet de la résistance du milieu, se changea alors en son contraire (en élément froid, en air); il s'éleva aux parties supérieures, et le tout commença de s'ordonner (5). Du mélange des quatre éléments naquirent les plantes, les animaux et toutes les espèces de l'être (6). De même que la semence est contenue dans le fœtus, cet être, qui est la raison séminale du monde, la déposa dans l'élément humide, et, par elle, il rendit la matière heureusement apte à la génération graduée des choses (7).

Aux quatre éléments qui composent le monde se rapportent quatre qualités : au feu la chaleur, à l'air le froid, à l'eau l'humidité, à la terre la sécheresse. Leur indistincte union forme l'essence dénuée de qualités, la matière. Séparés, ils se placent depuis le ciel jusqu'à nous dans l'ordre suivant lequel nous les

(1) Cicéron, *Académiques*, II, 41.
(2) Diogène, *Vie de Zénon*, VII, 136.
(3) Plutarque, *Contradictions des stoïciens*, 43.
(4) Id., ibid., 41, d'après Chrysippe.
(5) Stobée, *Eclogæ physicæ*, XX, p. 36, d'après Cléanthe.
(6) Diogène, *Vie de Zénon*, VII, 142.
(7) Id., ibid., VII, 136.

avons nommés, et la terre occupe le milieu (1). Deux d'entre eux sont essentiellement légers, l'air et le feu; les deux autres sont pesants, et, par légèreté ou pesanteur, il faut entendre la tendance à s'éloigner ou à se rapprocher du milieu (2). La force qui tient les éléments associés, qui groupe les corps, se manifeste à trois états différents : dans les pierres, dans le bois, c'est l'*habitude*, une sorte de cohérence des parties, principe de dureté, de densité et même de couleur, dont la cause doit être attribuée à l'air que contiennent les corps; dans les plantes, c'est la *nature;* et dans les animaux, c'est l'*âme* (3). L'enfant, dans le sein de sa mère, se nourrit suivant la *nature* et végète; mais après l'enfantement, l'âme se forme par une sorte de trempe due au refroidissement que cause l'air : ainsi naît l'*esprit*, et c'est de ce refroidissement que l'âme, ψυχή, tire son nom; elle ne laisse pas d'être légère et subtile (4) en vertu de son principe igné. Cet esprit, qui se meut de soi et vers soi, est un air analogue à l'éther, et qui tombe avec lui sous une raison commune, car la nature admet des combinaisons et des mélanges : il y a mélange lorsque les qualités se fondent intimement, comme dans le fer incandescent et dans nos âmes; il y a tempérament quand il ne s'agit que d'un mélange humide, et combinaison lorsque les qualités se transforment entièrement dans le composé, ainsi qu'on le voit par les transmutations pharmaceutiques (5). Enfin, au-dessus des âmes communes des êtres animés qui surpassent déjà la nature et l'habitude, il faut encore placer l'*âme raisonnable*, dont l'habileté se déploie dans l'industrie et dans les arts; et, au-dessus de cette âme enfin, il faut honorer l'âme universelle, loi suprême des êtres à laquelle se doivent unir et conformer les autres âmes (6).

(1) Id., ibid., VII, 137.
(2) Ps-Plutarque, *Opin. des philos.*, I, 12.
(3) Sextus, *Adversus physicos*, I, 81; et *adv. log.* I, 103, note de Fabricius. — Plutarque, *Contradictions*, 43. — Il faut se rappeler que cet air, cause de la cohérence, est le sujet du froid.
(4) Plutarque, *Contradictions*, 41.
(5) Stobée, *Eclogæ physicæ*, XX, p. 37. Il est clair que l'âme est une sorte de mélange de feu et d'air qui doit être analogue à celui qui se forme à l'origine dans l'essence universelle, et dont les êtres déterminés tirent leur origine.
(6) Marc-Aurèle Antonin, *Pensées*, VI, 14.

On peut donc envisager de trois manières l'élément du monde : il est feu d'abord, car tout se fait de lui par le changement, et tout résout en lui; puis il revêt les formes des quatre éléments : feu seul, il compose le soleil; air et feu, la lune; air et feu, terre et eau, tous les êtres animés; en dernier lieu, l'élément est ce qui fait procéder de soi toutes choses jusqu'à leur fin, puis les rappelle et les résout en soi dans le même ordre, ou encore le mouvement spontané, la raison-principe, l'éternelle force qui meut chaque chose à son but, comme la terre vers sa nourriture, ensuite l'en fait revenir (1). Il existe, en effet, une matière première de tous les êtres, perpétuelle, invariable, dont les parties seules changent, se mêlent et se séparent, naissent et périssent. Chaque chose est double en quelque sorte; elle porte en elle l'*essence* et l'*être :* la première s'étend partout; elle va de côté et d'autre sans augmenter ni diminuer, et cependant elle ne demeure pas la même toujours; le second demeure au fond le même, et cependant il augmente et diminue, et subit les contraires sans se distinguer en rien de l'autre, avec qui il est parfaitement confondu (2). Or, le monde est corruptible : il l'est dans ses parties, qui se changent, les unes dans les autres, et par conséquent périssent; il l'est dans son entier, parce qu'il est né de la raison des choses qui ne sont intelligibles que sensiblement, et qu'il est sujet à l'envahissement de l'humidité ou de la sécheresse (3). Le soleil rend peu à peu la lune et les autres astres semblables à lui; et ces dieux, et tous les autres, en grand nombre, tendent à dépérir par inflammation (4). Tous, d'ailleurs, sont engendrés, et Zeus seul est éternel (5). Zeus ne cesse ainsi de s'accroître, et l'âme du monde, loin de dépérir ou de se séparer comme l'âme humaine, attire, au contraire, à soi toutes choses jusqu'à ce qu'elle les ait absorbées et consumées (6).

On peut comparer Zeus et le monde à l'homme, et la providence

(1) Stobée, *Eclogæ physicæ*, XIII, p. 28.

(2) Id., ibid., XIV, pag. 29; et Plutarque, *Notions communes contre les stoïciens*, 44.

(3) Diogène, *Vie de Zénon*, VII, 141.

(4) Plutarque, *Notions communes*, etc., 31.

(5) Id., *Contradictions des stoïciens*, 38.

(6) Id., ibid., 39.

divine à son âme : lorsque l'embrasement universel aura lieu, Zeus, qui est le seul dieu incorruptible, se retirera dans la providence, et tous deux demeureront dans l'unique substance de l'éther (1). Alors les âmes des hommes, ces esprits innés qui persistent après la mort, dissolution des composés, mais qui cependant sont corruptibles, rentreront toutes dans l'âme universelle dont elles sont des parties. Jusque-là s'étend leur durée, mais là elle s'arrête. Peut-être même les âmes des sages sont-elles les seules qui puissent persister si long-temps (2).

Tels sont les deux états de l'univers : quand le monde est tout en feu, il devient à lui-même son âme et sa *partie souveraine;* lorsqu'il se tourne en humide et que l'âme demeure au dedans, il est alors âme et corps, il est composé, et les choses ont lieu tout autrement (3). Cette révolution survient périodiquement et ne manque jamais, de sorte qu'alternativement tout se fait de l'unité, et, les choses se dissolvant dans l'ordre même où elles se sont formées, l'unité se fait du tout (4). C'est l'ordre du destin qui est identique à Zeus. Le destin est suivant Zénon cette force qui meut la matière identiquement et selon les mêmes lois; il diffère peu de la providence et de la nature. Chrysippe le nommait tantôt la force *spirituelle*, qui administre régulièrement l'univers, tantôt la raison du monde, ou du monde gouverné par la providence, tantôt cette raison par laquelle ce qui fut a été, ce qui est est, ce qui sera doit être; et souvent il remplaçait ce mot de raison par ceux de vérité, de cause, de nature et de nécessité, comme exprimant divers attributs d'une même essence (5).

Le fatalisme, qui doit être un appendice nécessaire de tout panthéisme, apparaît d'une manière remarquable dans la définition de la cause et de l'effet donnée par Zénon. La cause, disait-il, est un corps, et l'effet est son attribut; la cause est ce par quoi quelque chose arrive, et, la cause étant donnée, l'effet doit nécessairement suivre (6). De là ces définitions du destin qui se rap-

(1) Id., *Notions communes*, etc., 36.
(2) Diogène, *Vie de Zénon*, VII, 156 et 157. La restriction est de Chrysippe.
(3) Chrysippe, dans Plutarque, *Contradictions des stoïciens*, 41.
(4) Stobée, *Eclogæ physicæ*, XX, p. 37.
(5) Id., ibid., IX, 12.
(6) Id., ibid., XVI, 31.

portent à l'ordre des événements dans le monde : le destin est la « cause connexe des êtres (1), l'ordre physique et combiné de » toutes les choses éternellement liées les unes aux autres par un » enchaînement inamovible (2). » Deux grands ordres de questions se rattachent à cette théorie du destin : celles qui touchent à la liberté, et que nous aborderons plus loin, et celles qui touchent à l'existence du mal. Les stoïciens traitent de celles-ci sans avoir égard aux autres, et ils les résolvent d'un mot.

Puisque le monde est fait pour les dieux et pour les hommes, objectait-on aux stoïciens qui admettaient le principe de finalité dans l'univers, et puisque les choses sont régies par la providence, comment le mal peut-il exister? Mais, répond Chrysippe, nulle chose ne peut exister sans son contraire et qu'à la condition de son contraire; il n'y aurait pas de justice si la justice n'était quelquefois violée, et le courage ne se comprend que par l'opposition de la lâcheté. Il est vrai que les maux n'entrent pas intentionnellement dans l'ordre de la nature, mais ils doivent y paraître comme liés à de grands biens et provenant des mêmes causes : ainsi, le vice accompagne nécessairement la vertu, et la maladie vient avec la santé, parce que l'organisation du corps la comporte (3). Le monde des stoïciens est un corps accompli, parfait, mais dont les parties ne sont pas parfaites. Comment le seraient-elles, n'existant pas en soi et n'étant que relatives au tout (4)? Le bien et le mal se rapportent à l'économie de l'ensemble (5). Sans doute Dieu est un animal parfait, raisonnable, immortel, intelligent dans son bonheur, inaccessible au mal, auteur et père de toutes choses, et providence du monde (6); sa sagesse et sa perfection lui demeurent même encore après la combustion de l'univers (7); mais le bien a disparu avec le mal : le

(1) Diogène, *Vie de Zénon*, VII, 149.

(2) Chrysippe, dans A.-Gelle, *Noctes atticæ*, VI, 2, 3. Nous omettons un léger correctif que le désir d'épargner la liberté fait introduire au philosophe. Pour cette question, V. ci-dessous, n° 9.

(3) A.-Gelle, *Noctes atticæ*, VI, 1.

(4) Plutarque, *Contradictions des stoïciens*, 44.

(5) Id., ibid., 35.

(6) Diogène, *Vie de Zénon*, VII, 147.

(7) Plutarque, des *Notions communes contre les stoïciens*, 17.

mal n'est donc pas inutile, il est nécessaire dans l'univers, puisque sans lui le bien ne peut exister (1).

V. Il faut considérer la doctrine théologique et physique des stoïciens comme un panthéisme vitaliste, où les trois grands systèmes de l'empirisme se trouvent mêlés. L'unité vivante et la raison universelle d'Héraclite, ainsi que son opposition primitive, cause de la naissance du monde, les quatre éléments d'Empédocle, consacrés, au reste, par Aristote, enfin la distinction d'Anaxagore entre la cause efficiente, entendement qui meut et qui pense, et la matière qui en est le sujet, se rencontrent heureusement combinés dans la théologie de Zénon et de ses disciples. Le rationalisme ancien, conservé dans sa rigueur et dans sa pureté, se maintient en même temps dans l'école de Mégare; mais il est près de se dissoudre; transformé par les pythagoriciens, par Platon, par Aristote, on l'oublie, on le méconnaît, on le tourne au mysticisme ou au scepticisme; enfin, appliqué par Démocrite à la création de la physique mécanique, les épicuriens s'en emparent et le défigurent jusqu'à le traduire en un système sensualiste. Ils créent ainsi un panthéisme mécanique fondé sur le mouvement des atomes; ils l'opposent au panthéisme stoïcien, et les deux doctrines se partagent les esprits (2).

Le premier principe d'Épicure, voulant se fixer sur le sens des mots et s'entendre lui-même au sujet des choses *non apparentes*, qui doivent se conclure de celles *qui paraissent*, c'est que l'être ne peut ni venir du non-être ni passer au non-être. S'il en était autrement, dit-il, tout pourrait sortir et naître de tout, sans semence, et tout aussi pourrait dépérir et disparaître. De ce principe il conclut que l'univers est fixe, invariable: comprenant tout ce qui est, par définition, ni de lui-même au dehors, ni du dehors en lui-même, aucun changement ne peut avoir lieu par lui ou pour lui, car ce dehors n'existe pas. L'univers est *corps* en partie, en partie *vide* : les sens nous rendent témoignage de l'existence

(1) Id., ibid., 13.
(2) Épicure, né en 342, sept ans après la mort de Platon, à Samos, vint à Athènes à l'âge de dix ans, puis retourna chez son père à Colophon, enfin enseigna à Athènes, où il ne commença d'être connu que très-peu d'années avant l'enseignement de Zénon, c'est-à-dire à la fin du quatrième siècle.

des corps, et, quant au vide, si cette sorte d'être incorporel, qu'on peut appeler aussi le *lieu* et l'*impalpable*, n'existait pas, les corps n'auraient ni place à occuper ni moyen de se mouvoir. Hors de ces deux choses on ne peut rien imaginer, rien concevoir, soit par analogie, soit en qualité d'accident; mais les corps peuvent être envisagés de deux manières, comme composés et comme composants: ceux-ci dont tous les autres sont formés, sont indivisibles, immuables, car ils ne peuvent cesser d'être; ce sont des *natures pleines* en qui rien n'est donné pour la dissolution; ce sont des *atomes* (1).

L'univers est infini, sans terme, et par rapport au nombre des corps et par rapport à la grandeur du vide. Si, le vide étant infini, les corps étaient finis en nombre, ils se disperseraient et s'éloigneraient sans fin les uns des autres. Les atomes ont trois qualités: *figure*, *grandeur*, *poids*, et nulle autre. Le nombre des *figures* diverses des atomes n'est pas infini, car ce qui est fini ne peut recevoir une infinité de modifications; mais il est incompréhensible, sans cela nous ne verrions pas tant de composés différents. Chaque genre de figure appartient donc à un nombre infini d'atomes. La *grandeur* de l'atome est toujours déterminée: ni la divisibilité à l'infini ni la petitesse de plus en plus grande ne peuvent être admises dans les corps; car il est impossible de comprendre qu'un nombre infini compose un assemblage fini, ou qu'un nombre déterminé de particules soit au contraire infini. Il n'existe donc ni corps limité qui contienne un nombre infini d'atomes, ni atome d'une infinie petitesse. Aucun d'eux cependant n'est assez grand pour pouvoir être aperçu. Le *poids*, enfin, est une impulsion interne de l'atome, une tendance à se mouvoir; et à cette cause de mouvement il faut ajouter celle qui provient du choc et de la réflexion. Tous les atomes, légers ou pesants, se meuvent avec la même rapidité dans le vide, qui ne leur oppose aucune résistance; et ils sont susceptibles de deux mouvements opposés, de haut en bas ou de bas en haut, bien que ces expressions soient empruntées ici à notre propre situation par rapport à eux (2).

(1) Épicure, *Lettre à Hérodote*, dans Diogène, x, 35-41.

(2) Id., ibid., dans le même, x, 41-45, 56, 60, 61. Le texte est très-corrompu. Nous suivons la grande et belle édition de Diogène de préférence à l'édition spé-

Mais si les atomes n'étaient doués que d'un seul mouvement naturel, celui de la pesanteur, tombant tous dans le vide avec la même rapidité, ils ne pourraient ni se choquer ni s'accrocher, et demeureraient dans une parfaite indépendance les uns des autres; d'ailleurs tout serait fatal, le destin réglerait la marche des choses, et rien ne serait au pouvoir de l'homme. Les atomes *déclinent* donc *un peu* de la direction perpendiculaire, et cet effet sans cause est lui-même la cause de tous les autres effets et le principe de la création du monde. En temps et lieux imprévus, cette légère déclinaison, imperceptible à nos sens, engendre des combinaisons qui rompent la chaîne infinie des causes dans le monde; en nous elle fonde le franc arbitre de la volonté, cette puissance innée de résister à la force extérieure et d'infléchir nos mouvements (1). Le destin, dont quelques philosophes ont fait le maître absolu de toutes choses, n'existe pas. Nous tenons tout en partie du hasard, en partie de nous-mêmes. Le hasard, au moins, est instable, au lieu que le destin ne serait soumis à personne. Mais qu'on ne prenne pas le hasard pour une divinité; il ne fournit à l'homme que des occasions, et ne peut engendrer pour lui ni le bien ni le mal de la vie (2).

Les composés qui proviennent de la rencontre et du groupement des atomes doivent toutes leurs qualités aux diverses dispositions de leurs éléments. Toute transposition amène un changement sans qu'il y ait rien de permanent en soi que l'atome et ses trois propriétés essentielles. L'augmentation et la diminution produisent le même effet. Les atomes s'entrelacent; chacun d'eux cependant, séparé des autres par un vide qui ne résiste pas, continue de vibrer à la suite du choc, autant que le permet la solidité de la texture, sous les atomes qui l'enveloppent; d'autres, au contraire, sont séparés par des grandes distances. Ainsi naissent une infinité de mondes, ou semblables au nôtre, ou différents; car les atomes, en nombre infini, ne peuvent être épuisés

ciale du xe livre publiée par Gassendi, dont les hardiesses, assez arbitraires, ont été reprises par les interprètes postérieurs. — Pour la définition du poids, nous recourons à Gassendi, *Syntagma philosophiæ Epicuri*, c. 8.

(1) Cicéron, *de Finibus*, I, 6; *de Natura deorum*, I, 25; *de Fato*, X; Lucrèce, *de Natura rerum*, II, 215-293; Gassendi, loc. cit.

(2) Épicure, *Lettre à Ménécée*, dans Diogène, X, 133, 134.

ni pour la composition de notre monde, ni pour celle d'un quelconque ou de plusieurs de ceux qui ont été formés (1). Le monde est cette enveloppe du ciel qui enceint les astres et tous les phénomènes que nous percevons : séparée de l'infini, bornée par une matière dense ou rare, en repos ou en mouvement, et quelle qu'en soit la forme, que nous ne pouvons connaître, lorsque cette enveloppe se dissoudra, tout ce qu'elle contient entrera en confusion. Que parmi les mondes infinis il s'en forme un pareil à celui que nous venons de décrire, ou dans un autre monde, ou dans un *intermonde*, c'est-à-dire dans l'intervalle de deux mondes où le vide abonde, il est aisé de le concevoir (2). Les mondes sortent de l'infini avec toute espèce de compositions finies, telles que nous les voyons; et, plus ou moins vite, ensuite ils se corrompent tous par le changement des parties. Il en est de sphériques, d'ovales, ou de telle autre forme, non de toutes cependant. Les animaux mêmes ne doivent pas être séparés et considérés à part de l'infini, car pourquoi tel monde aurait-il pu fournir les semences qui les ont produits et la nourriture qui les entretient, tandis qu'un autre ne l'aurait pu? Il faut en dire autant de la terre que nous habitons, sauf que l'expérience a enseigné aux hommes des connaissances et des arts qu'ils ne possédaient pas d'abord (3).

VI. Aux composés principaux d'atomes qui fondent la réalité des choses, il faut ajouter, pour expliquer la sensation, de nouveaux composés faits des mêmes éléments, mais beaucoup plus subtils. De tous les corps qui existent, il s'écoule continuellement, et avec une singulière rapidité, certains *types* ou *images*, de figure semblable à ces corps, mais beaucoup plus ténus que tout ce que nous pouvons jamais voir. Ces émanations, qui doivent consister en surface plus qu'en épaisseur, parcourent, avec une vitesse supérieure à celle que nous pourrions assigner, l'espace où, pour eux, aucun choc n'est à craindre. Il n'existe pas d'autre moyen par quoi les corps puissent nous communiquer l'empreinte de

(1) Épicure, *Lettre à Hérodote*, ibid., x, 54, 43-45; et Gassendi, loc. cit.
(2) Id., *Lettre à Pythoclès*, ibid., x, 88 et 89.
(3) Id., *Lettre à Hérodote*, ibid., x, 73, 74, 75. Gassendi a défiguré, par ses additions, le passage relatif aux animaux. Nous croyons avoir trouvé de ce passage l'interprétation la plus conforme au contexte sans admettre aucun changement.

leurs formes et de leurs couleurs. Aussitôt que l'image s'écoule, en quelque sorte, elle a pénétré dans la vue ou dans la pensée comme un double de la chose même ; et il suffit qu'une forme semblable continue de s'émaner ainsi, pour qu'il se forme en nous une impression durable, une *sympathie* avec l'objet. L'ouïe et la vue, par exemple, se font par de certaines particules détachées des corps, introduites dans nos organes, qu'elles remuent ; ensuite de quoi par sympathie le visible est vu et le sonore confusément connu. Qu'on ne s'imagine pas que l'air soit impressionné par les sons, il faudrait trop de force pour en modifier la figure ; mais il n'y a là qu'une sympathie entre le corps sonore et l'organe affecté, sympathie qu'établit l'image écoulée du premier (1).

L'âme est un corps formé de parties très-ténues qui sont dispersées dans tout l'agrégat principal. Composée d'atomes ronds et légers, différents néanmoins de ceux dont on doit imaginer qu'est fait le feu, on peut la nommer une espèce de tempérament d'*esprit* et de *chaleur*. La partie raisonnable de l'âme est dans la poitrine, où nous sentons la joie et la douleur ; les autres sont éparses dans l'organisme. Ce composé, qu'il est absurde de nommer incorporel, car il n'y a d'incorporel que le vide qui n'est ni actif ni passif en rien, est très-sujet au changement à raison de la petitesse de ses éléments : il se dissout à la mort, c'est-à-dire quand le corps entier ou quelqu'une des principales parties du corps se dissolvent. Dans une situation toute nouvelle, en effet, et soumise à d'autres mouvements, comment l'âme pourrait-elle conserver le sentiment qui s'ensuit du concours et de l'union des atomes (2) ? Pour compléter cette théorie, il faut distinguer deux parties dans celle des qualités de l'âme que nous venons de nommer *esprit :* ce sont l'*esprit* proprement dit, et l'*air*. Toujours unies, la première emporte et fait mouvoir la seconde. Puis viennent encore deux autres parties : une *chaleur* qui emporte l'esprit lui-même, et une *qualité sans nom*, principe de sensibilité, qui entraîne la chaleur et qui la meut, et qui meut par elle les deux

(1) Epicure, *Lettre à Hérodote*, x, 46-54.
(2) Id., ibid., x, 63-68.

autres parties et tout le corps (1). Le sang et les entrailles, enfin, les os et la moelle s'émeuvent ainsi; ils ressentent la volupté et la douleur. Mais la douleur ne peut durer long-temps, ni pénétrer vivement et bien avant dans l'organisme sans que tout se trouble et que, la vie n'ayant plus lieu, les parties de l'âme s'échappent par tous les pores. Le plus souvent les mouvements se bornent aux extrémités du corps, et nous pouvons conserver l'être (2).

Les hommes ont cru à l'existence des dieux, et ils leur ont attribué la forme humaine parce que de grandes images de cette forme se sont présentées à eux pendant leur sommeil (3). C'est encore ainsi qu'ils ont cru voir reparaître des morts (4). Cependant il est des dieux; leur existence est certaine pour nous. Il faut, suivant l'opinion commune, leur attribuer l'immortalité et le bonheur, mais éloigner d'eux tout ce qui serait contraire à ces deux choses. L'impie n'est pas celui qui nie les dieux de la multitude, mais bien celui qui juge d'eux par les opinions qu'elle s'en fait. Ces opinions ne sont pas des prénotions légitimes, mais de faux préjugés, et c'est rapporter aux dieux nos propres affections que de les supposer occupés à récompenser les bons et à punir les méchants (5). Quiconque est immortel et bienheureux est exempt d'affaires et n'en donne à personne. Ni violence ni douceur ne le touchent, car ce sont là les attributs de la faiblesse (6). Les dieux, dont le consentement universel du genre humain prouve l'existence, qui ne sont pas visibles à la vérité, mais dont nous avons la prénotion, sont doués de la forme humaine, la plus belle de toutes les formes. Ils n'ont pas un corps et du sang, mais *une sorte de corps* et *une sorte de sang*; nous ne les percevons pas comme des solides qu'on puisse compter, mais comme des images que nous

(1) Stobée, *Eclogæ physicæ*, p. 93; Plutarque, *Contre Colotès*, 20; et Lucrèce, liv. III, vers 229-252.

(2) Lucrèce, *de Natura rerum*, III, 250, sqq.

(3) Sextus, *Adversus physicos*, I, 25.

(4) Lucrèce, V, 163.

(5) Épicure, *Lettre à Ménécée*, dans Diogène, X, 123 et 124.

(6) Id., *Sentences*, n° 1, dans Diogène, X, 139. Cf. Lucrèce, I, 57; Horace, *satire* 4 du l. II. — Ces κύριαι δόξαι, *maîtresses sentences* en quelque sorte, étaient destinées à résumer l'épicuréisme. Celle-ci, qui était la première (Cicéron, *de Natura deorum*, I, 30), et très-célèbre chez les anciens, résume à elle seule toutes les autres; c'est un principe absolu d'égoïsme.

saisissons au passage et qui sont de nature à nous les représenter par l'afflux continuel d'une infinité d'atomes. L'infini est soumis à une loi, qui est l'*isonomie*, l'égalité des partages; d'après cette loi il ne doit pas exister moins d'êtres immortels que de mortels, parce qu'il n'y a pas moins de causes de conservation que de causes de destruction (1). Ces dieux transparents et transméables, parfaitement heureux, jouissant d'eux-mêmes sans affaires, sans travail, sans fatigue, habitent les intervalles des mondes, où ils se trouvent plus à l'abri qu'ils ne seraient ailleurs de toute cause de détérioration ; ils n'ont pas de ruines à craindre (2).

Telle est la théologie d'Épicure, que les anciens, frappés de sa contradiction avec le reste du système, ont accusée de n'être qu'une doctrine hypocrite, destinée à couvrir son auteur contre l'indignation des hommes (3). En réalité, dans ce système, où tous les composés sont essentiellement homogènes, toujours en mouvement et liés les uns aux autres, par conséquent corruptibles et mortels, où tous les êtres sont composés, excepté les atomes, seuls individus permanents et identiques à eux-mêmes, il ne peut y avoir d'autres dieux que ceux qu'un grand critique de Rome y signala (4), les atomes.

VII. Les opinions des stoïciens et des épicuriens sur le système mathématique du monde et la manière dont ils ont traité les sciences qui, dès leur temps, commençaient à marcher séparées de la philosophie, ne peuvent nous intéresser au même degré que les efforts des plus anciens philosophes pour constituer ces sciences. Nous indiquerons plus loin les progrès que l'antiquité accomplit durant la seconde période, où maintenant nous sommes, dans cette spéculation libre à la fois et des considérations religieuses qui pouvaient arrêter son essor, et des principes philosophiques qui rendaient sa marche trop variable. Qu'il nous suffise ici d'analyser les idées des deux grandes sectes sur la science en ce qui touche à l'esprit général et au développement de la philoso-

(1) Cicéron, *de Natura deorum*, I, 17-20 ; et *Diogène*, X, 139, corrigé par Gassendi et Ménage, d'après Cicéron.
(2) Id., ibid., 19 ; et *de Divinatione*, II, 17.
(3) Posidonius, dans Cicéron, *de Natura deorum*, I, 44.
(4) Varron, dans Augustin, *Cité de Dieu*, VI, 5.

phie. Omettons d'ailleurs le détail des opinions particulières.

Les stoïciens s'éloignent généralement peu de l'école de Platon et des *mathématiciens* pour ce qui est de l'ordre des parties du monde, de la forme et des mouvements des corps célestes. Ils admettent la sphéricité de la terre et celle des astres, ils admettent l'explication mathématique des éclipses, et croient le soleil plus grand que la terre (1). Ils étudient les mouvements des planètes, construisent des sphères artificielles et s'occupent de cette *grande année*, déjà signalée par Platon, à l'expiration de laquelle toutes les parties du monde doivent se retrouver dans leur position primitive. C'est alors que, suivant eux, la combustion doit survenir, et le monde finir et recommencer (2). Pour ce qui est de la physique, ils croient au vide au delà du monde, et regardent le monde lui-même comme plein; ils admettent la divisibilité à l'infini, mais plutôt en puissance que de fait, et, reconnaissant la transformation de nature des éléments, ils soutiennent qu'une division poussée trop loin, celle d'un peu de vin jeté dans la mer, par exemple, aboutit à un changement de l'espèce du vin. Dans leur physiologie la lumière et la chaleur jouent un grand rôle; mais ils n'expliquent pas la sensation comme les épicuriens, en laissant l'être qui sent dans un état d'absolue passivité; ils pensent que la vision, par exemple, est due à la sortie d'un cône lumineux dont le sommet est dans l'œil, que ce cône atteint l'objet et, par une sorte de tension, transforme l'air intermédiaire de manière à le disposer pour l'exercice de la vue (3). Le vitalisme des stoïciens, l'habitude qu'ils avaient d'envisager toutes les qualités, intellectuelles ou sensibles, comme des attributs d'un sujet unique doué lui-même d'une forme

(1) Diogène, *Vie de Zénon*, VII, 143-146; et Ps-Plutarque, *Opinions des philosophes*, II, 14, 22, 27, 29; III, 10.

(2) Eusèbe, *Préparation évangélique*, XV, 19; Stobée, *Eclogæ physicæ*, XII, p. 21. Il y a sans doute erreur ou lacune dans le chiffre de la grande année que Stobée prête à Diogène le stoïcien.

(3) Diogène, *Vie de Zénon*, VII, 140, 150, 151, 157; et Ps-Plutarque, *Opinions des philosophes*, IV, 5 et 12; V, 30, etc.—Pour la divisibilité, Plutarque (*Notions communes contre les stoïciens*, 37) fait dire à Chrysippe qu'elle peut étendre une goutte de vin par tout le monde. Mais il n'y a là qu'une question de limite, le monde n'étant pas infini; de sorte qu'au fond Diogène ne lui prête pas une opinion contraire. Suivant les stoïciens, l'infinité et la divisibilité à l'infini n'appartiennent qu'aux choses incorporelles. Stobée, *Eclogæ physicæ*, XI, 20.

sensible déterminée, les rendaient peu propres à la création d'une doctrine physique spéciale, et qui fût de nature à conserver quelque valeur indépendamment de la doctrine générale. Sous ce rapport les épicuriens nous semblent les surpasser; mais à leur tour ceux-ci bâtissent arbitrairement leur système mécanique; impuissants même à le conserver dans sa pureté, ils le tournent au vitalisme, ainsi que nous l'avons vu dans la détermination des quatre qualités de l'âme; ce qui est plus grave, enfin, ils méprisent la science en la cherchant, et partout se révèle en eux une ignorance absolue des lois de la nature et des méthodes par lesquelles on en peut atteindre la connaissance.

Épicure ignorait la logique : il raisonnait assez mal pour prétendre que l'axiome, *Toute proposition doit être nécessairement vraie ou fausse*, se peut éluder (1), et il renversait ainsi toute notion du nécessaire et l'esprit même de la science. Épicure était étranger aux éléments de la géométrie au point d'admettre l'explication reçue des éclipses (2), et de supposer en même temps que toute autre explication peut être également vraie, et que le soleil est à peu près aussi grand qu'il nous paraît, ou un peu plus, ou un peu moins (3). Ajoutons cependant, pour le justifier, qu'il ne prenait pas la peine de comparer et de lier les opinions relatives à divers sujets. Il rapportait directement chaque hypothèse à l'apparence, puis il prononçait dans tous les cas que cette hypothèse pouvait être ou ne pas être vraie. Quel physicien, quel mathématicien eût avancé une supposition directement, immédiatement contraire aux phénomènes que les enfants même n'ignorent pas? Les théories astronomiques et physiques d'Épicure se bornent donc à une singulière énumération des causes que l'on peut attribuer à telle ou telle apparence sans la nier. Il rejette avec mépris tout système qui explique les faits d'une seule manière sans tenir compte des possibilités différentes, et il traite l'astronomie d'art servile pour lequel il faut afficher l'indifférence (4). Ce n'est pas une science qui mène au bonheur, dit-il, que celle qui s'occupe de l'ordre des

(1) Cicéron, *de Natura deorum*, I, 25.
(2) Épicure, cité par lui-même dans sa *Lettre à Pythoclès*, X, 96.
(3) Id., ibid., X, 91, 92, 96.
(4) Id., ibid., X, 93 et 97.

choses célestes sans nous affranchir de la crainte qu'il peut inspirer. Il nous suffit à nous d'être persuadés que cet ordre n'est pas l'effet de la direction d'une redoutable providence; qu'il peut s'accomplir de bien des manières qui ne nous importent en rien, mais qu'aucune d'elles n'est à craindre. Et celui qui, même sans une étude approfondie de chaque sujet, s'attache à cette opinion sur la nature de l'univers, surpassera les autres hommes en force d'esprit, et sans cesse y revenant, ou de lui-même, ou à l'aide d'un maître, il y puisera la tranquillité de la vie (1).

VIII. Le philosophe qui pense que tous les événements et l'ordre entier des choses, résultent ou du hasard de la rencontre des atomes inclinés, ou d'une volonté de l'âme indépendante de toute règle intellectuelle, doit ainsi, pour être conséquent, rejeter les mathématiques, l'astronomie, toutes les sciences dont l'essence est dans les *lois* que l'esprit porte en lui-même et dont il cherche la trace hors de soi. Aussi ne peut-on rien imaginer de plus pitoyable et de plus grotesque en même temps que ce détail, dans lequel se complaît Épicure, de toutes les causes qui peuvent produire un effet donné, tel que les phases de la lune ou le mouvement des planètes. Jamais cet homme n'élève les yeux au-dessus du phénomène le plus grossier; il ne comprend pas que tous les faits sont en réalité si bien liés les uns aux autres que, la nature d'un seul étant une fois arrêtée, celle des autres puisse être par là même indissolublement fixée (2). Au contraire, les stoïciens croient aux lois et au destin. Il est vrai qu'ils paraissent établir un panthéisme analogue, en sens inverse, au panthéisme atomistique des épicuriens; qu'ils veulent que tout sujet soit un corps, et qu'ils vont jusqu'à prouver la corporalité de l'âme par sa persistance après la mort, puisqu'aucun attribut, disent-ils, ne peut exister séparé (3). Il est vrai aussi que les épicuriens pourraient retourner cette démonstration et prouver la persistance possible par la corporalité, ce que cependant ils ne font pas; mais, quoi qu'il

(1) Épicure, *Lettre à Hérodote*, x, 78-84.

(2) La *Lettre à Pythoclès* sur les phénomènes célestes, que nous avons déjà citée plusieurs fois, présente un abrégé de ces énumérations absurdes qui remplissaient les livres d'Épicure sur la philosophie naturelle; elle s'accorde au surplus parfaitement avec les témoignages étrangers.

(3) Chrysippe, dans Némésius, *de Natura hominis*, c. 2.

en soit, les stoïciens conservent à l'esprit dans ce monde ses titres de noblesse, en croyant au développement nécessaire des idées dans le feu divin. Ils sont encore de l'école de Platon en même temps que de celle d'Héraclite, tandis que les épicuriens renoncent à la glorieuse philosophie de Socrate et ne comprennent pas celle de Démocrite, qu'on leur reproche de copier. Que leur importent les lois divines de l'univers! il leur suffit d'en savoir assez sur elles pour les mépriser et n'en avoir pas peur; et c'est le hasard qui les sauve. Mais la loi du destin élève les stoïciens au-dessus d'eux-mêmes; elle leur permet de rétablir l'individualité de l'homme et la réalité du monde qu'ils ont d'abord sacrifiés en les plongeant dans le feu générateur et destructeur. En effet, quand les choses se sont dissoutes et que l'ordre éternel recommence à se dérouler, la même substance, les mêmes lois, les mêmes raisons subsistant toujours, les mêmes êtres, disent-ils, naissent à la lumière et les mêmes événements se produisent : les mêmes villes, les mêmes hommes, les mêmes relations reparaissent. Ainsi Socrate et Platon revivent et revivront toujours avec leurs amis et leurs concitoyens, et tous ceux qui ont dû les suivre (1); comme si le retour au sein de Dieu n'était que le sommeil d'une nuit pour le seul être éternellement vivant.

La croyance au destin fut celle de tous les anciens philosophes grecs et celle aussi de Démocrite, le prétendu maître d'Épicure. Elle parut encore, mais affaiblie et balancée par l'idée de la puissance individuelle, dans la doctrine de Platon et même dans celle d'Aristote, malgré la réfutation que ce dernier essaya du principe à l'aide duquel Socrate avait donné plus d'importance et de nouveaux fondements à la nécessité morale. Les stoïciens enfin l'élevèrent au rang d'une science. Mais, une croyance si grande, si noble, en ce qu'elle se saisit de la pensée humaine pour l'établir dans l'ordre divin, semble d'un autre côté porter atteinte à l'idée du bien dans ce précieux libre arbitre, seul principe de la moralité et de la responsabilité de nos actes. Aussi, Chrysippe le stoïcien, qui paraît avoir compris toute la force et l'étendue de l'idée de la nécessité,

(1) Némésius, ibid., c. 38; et Lactance, *Institutions divines*, VII, 23, où Chrysippe est cité.

fit de grands efforts pour la concilier avec celle de la liberté. Chrysippe travaille et sue en vain, dit Cicéron, pour expliquer que tout se fasse par le destin, et que cependant il y ait quelque chose en nous (1). En effet, Chrysippe soutenait contre Diodore de Mégare, ou pour mieux dire d'Élée, que le possible peut ne pas arriver, qu'un événement à venir n'est jamais assimilable à un événement passé ; il prétendait que l'imagination n'entraîne pas nécessairement le consentement de l'homme, et que sans le consentement nul acte n'a lieu (2) ; par conséquent, il faisait place à la liberté dans son système. Mais Chrysippe enseignait aussi que le mouvement général du monde est déterminé et qu'il ne saurait rencontrer d'obstacle, que tout ce qui se produit a une cause, sans quoi l'on ne pourrait en affirmer ni la vérité ni la fausseté, et il existerait des propositions qui ne seraient pas nécessairement vraies ou fausses ; d'où il concluait que tout a lieu en vertu de causes antécédentes, et que tout est l'effet du destin. Nul avenir ne serait vrai, disait-il encore, sans la préexistence des causes qui le doivent amener, à moins qu'il ne puisse exister un effet sans cause (3). Pour concilier ces deux systèmes contradictoires, Chrysippe distinguait deux genres de causes : les causes parfaites et originelles, les causes auxiliaires et prochaines. Or, le destin ne fait pas tout par les premières, il se sert des autres aussi. Les événements ou notre volonté intervient ne sauraient se passer sans une impulsion qu'elle seule peut donner. L'objet que nous lançons sur une pente rapide et qui roule, est emporté par la nécessité ; nous ne pouvons l'arrêter, et cependant il ne roulerait pas si nous ne l'avions voulu. Ainsi une image se peint dans notre âme, nous sommes libres ; nous voulons, et l'effet devient fatal aussitôt. Quoique tout s'enchaîne fatalement aux causes originelles, nos âmes ne sont soumises au destin qu'autant que le comportent leur nature et leurs propriétés. Sont-elles composées sainement et pour le bien, elles transmettent heureusement cette force terrible du destin qui vient du dehors et qui les traverse ; sont-elles grossières et sans culture, elles se jettent volontairement au contraire dans l'erreur et dans le

(1) Cicéron, dans Aulu-Gelle, *Noctes atticæ*, VI, 2, 15.
(2) Id., *de Fato*, c. 7 ; et Plutarque, *Contradictions des stoïciens*, 40, 47.
(3) Plutarque, loc. cit., 47 ; Cicéron, *de Fato*, 10 et 12.

péché, sans même qu'elles aient été bien vivement envahies par quelque mal inévitable. Tout cela fait partie de la suite naturelle et nécessaire des choses, et il est *en quelque sorte fatal* que les esprits mal faits n'évitent pas le péché (1).

On voit que le grand effort de Chrysippe aboutissait à conserver à l'homme une force motrice et spontanée résidant en lui-même, mais nullement à rendre cette force autonome indépendante à la fois du naturel de l'âme, dont on ne saurait, sans injustice, la faire responsable, et des événements antérieurs que les stoïciens liaient invariablement par l'astrologie et la divination à ceux qui les devaient suivre. C'était obtenir un compromis entre la liberté et la nécessité, mais ce n'était pas les concilier. Chrysippe était plus heureux lorsqu'à l'objection tirée de l'*argument paresseux : A quoi bon agir, si tout est déterminé* il répondait comme on l'a toujours fait depuis : Les choses sont *confatales;* mon action, si j'agis et crois devoir agir, n'est pas moins fatale que les autres événements qui me concernent. Si je suis malade et si je dois guérir, c'est peut-être en appelant le médecin (2). Mais avouons que cette réponse à l'argument paresseux ne suffira pas pour déterminer le malade fataliste à recourir à la médecine.

La faiblesse de Chrysippe donna la victoire aux académiciens, qui comprenaient la vraie liberté. Carnéade soutint que l'âme est douée d'un mouvement volontaire, et que nous voulons, non sans quelque cause sans doute, mais sans cause antécédente et extérieure. La cause du mouvement volontaire lui sembla se confondre avec la nature propre de ce mouvement (3). Mais lui-même, quand il reconnut que l'avenir est vrai ou faux éternellement, puisqu'une proposition ne peut être en même temps affirmée et niée, et que cependant telle vérité à venir, par exemple, est accidentelle et n'existe pas naturellement, sa cause efficiente n'étant pas encore et ne pouvant être prévue, il se contredit à son tour, car nulle vérité n'est actuellement sans être nécessaire et fondée en réalité. Les épicuriens, tout dignes objets qu'ils étaient de la risée de leurs adversaires, avec leurs déclinaisons arbitraires et leurs volontés sans

(1) Cicéron, *de Fato*, 18 et 19; et Aulu-Gelle, *Noctes atticæ*, VI, 2.
(2) Cicéron, *de Fato*, 12 et 13.
(3) Id., ibid., 11 et 14.

cause, étaient les seuls qui prissent franchement le parti de la liberté de l'homme. Cette liberté sans la nécessité, son contraire, engendre le hasard, et ils épousaient le hasard, et ils niaient jusqu'à la logique, de peur d'admettre une idée nécessaire (1). Les stoïciens et les académiciens, les uns plus portés vers la nécessité, les autres vers la liberté, mais également décidés à concilier les deux principes, n'y parvinrent pas, car ils sont tous deux vrais, mais inconciliables pour nous. C'est à ce point que la philosophie ancienne laissa le grand problème, qui bientôt se transforma pour devenir une question religieuse, celle de l'accord de la prescience divine avec la responsabilité de l'homme.

IX. En acceptant l'héritage des philosophes grecs, les Romains attachèrent la plus grande importance aux conséquences morales ou politiques de leurs dogmes, mais ils ne les modifièrent pas, et la théologie et la physique restèrent immobiles entre leurs mains. Dès le temps où la conquête de la Grèce fut accomplie, les Grecs eux-mêmes perdirent une grande partie de leur force spéculative. D'ailleurs la multiplicité des opinions, le doute de la nouvelle Académie, les progrès du syncrétisme devaient arrêter l'élan de toute pensée originale. Le stoïcisme et l'épicuréisme s'introduisirent donc dans l'empire, mais ce fut surtout grâce à leur morale, qui était propre à suppléer aux croyances religieuses ou à permettre de les mépriser.

A Chrysippe avait succédé, dans l'enseignement du Portique, Zénon de Tarse, qui, le premier, abandonna l'opinion de la combustion finale du monde, si essentielle au dogme stoïcien (2). Un autre disciple de Chrysippe, Diogène de Babylone, celui-là même qui fut ambassadeur à Rome avec Carnéade, finit aussi par abandonner cette opinion, qu'il avait d'abord embrassée comme la pure croyance de sa secte. Antipater de Tarse y revint, mais Panétius, disciple d'Antipater, et peut-être après lui Posidonius, l'abandonnèrent encore. Ainsi les stoïciens, car on peut ajouter aussi Boëthus, souvent mentionné, mais dont l'âge est peu connu, se rendirent au dogme de l'incorruptibilité du

(1) Cicéron, *de Fato*, 10 et 20.
(2) Eusèbe, *Préparation évangélique*, xv, 18.

monde (1). L'affaiblissement de la spéculation paraît, au reste, bien sensible chez les deux plus célèbres stoïciens de ce temps. Panétius de Rhodes, qui passa une partie de sa vie à Rome, où il fut lié avec de nobles et d'illustres Romains, Lælius, Scipion, se fit remarquer par l'élégance et l'ampleur de ses discours : cette qualité était un défaut pour un homme de sa secte. Il citait perpétuellement Platon, Aristote, Théophraste, tous les anciens. Doutant de la fin du monde, ainsi que nous l'avons vu, et de plus encore, de la divination, il est clair que l'esprit de la nouvelle Académie et celui de la bonne compagnie de Rome s'étaient emparés de lui (2). Posidonius d'Apamée, ou peut-être de Rhodes, où il enseigna, où Cicéron et Pompée l'entendirent, se rendit à Rome du temps de Marcus Marcellus ; il sembla se rapprocher de l'ancienne doctrine stoïcienne plus que ne l'avait fait son maître Panétius, mais ce fut pour la mêler aux autres doctrines de l'antiquité. Ses voyages, ses études, sa science, admirable pour cette époque, car il unissait l'histoire naturelle et la géométrie à la physique et à la morale, lui permirent de composer un vaste système où beaucoup d'idées étaient juxtaposées, mais qui ne pouvait survivre à son auteur. Il commenta le *Timée* de Platon, essaya d'observer quelques phénomènes particuliers à l'imitation d'Aristote, et s'occupa de l'histoire des idées. Ce fut lui, nous le savons, qui voulut attribuer la doctrine de Démocrite à un Phénicien, Moschus. Enfin, l'éloquence, la rhétorique et l'érudition servirent sans doute à couvrir le vide de la spéculation de Posidonius (3). Sa physique est obscure pour nous, en tant qu'elle s'éloigne des principes de sa secte, mais elle n'est d'aucune importance (4).

La physique et la théologie des stoïciens ne se développèrent pas au delà de l'époque où nous sommes. Sénèque, Épictète et

(1) Philon, *de l'Incorruptibilité du monde*, 10 ; Diogène, VII, 142 ; Cicéron, *de Divinatione*, I, 3.

(2) Suidas, v. Παναίτιος ; Cicéron, *de Finibus*, II, 3, et IV, 28 ; et *de Divinatione*, loc. cit.

(3) Suidas, v. Ποσειδώνιος ; Strabon, *Géographie*, II, 3 ; Sextus, *Adversus logicos*, I, 93, et *Adversus physicos*, I, 363 ; Diogène, VII, 142 et 149 ; Cicéron, *Tusculanes*, II, 25.

(4) Ps-Plutarque, *Opinions des philosophes*, II, 9 ; et Stobée, *Eclogæ physicæ*, XXI, p. 37. C'est une théorie inintelligible du vide, de la génération et de la corruption.

l'empereur Marc-Aurèle, ces grands moralistes stoïciens de l'empire, négligèrent en partie les sciences, en partie les méprisèrent. De Dieu et du monde, il leur suffisait de savoir ce qui est évidemment indispensable à la conception des devoirs humains, et ils pensaient que la morale peut exister sans le dogme. Le livre des *Questions naturelles* de Sénèque est une compilation qui ne mérite pas d'être regardée comme une exception à cette indifférence pour les vérités de l'ordre physique.

La science des épicuriens, si ce nom peut être donné à une série d'indications rapides et arbitraires des causes mécaniques des phénomènes les plus importants suivant la théorie des atomes, demeura aussi bornée à son premier jet. Les admirables vers de Lucrèce, de ce grand homme si malheureux, qui fit couler l'inspiration dans les plus arides formules et donna presque la vie à une doctrine de mort, nous semblent un essai très-supérieur à tout ce que les anciens ont jamais écrit sur la physique après cette époque ; il aurait fallu que plusieurs générations de savants s'occupassent de systématiser l'atomisme, mais la volonté même d'Épicure s'y opposait. Cette triste école représenta toujours l'esprit de son maître. Comme un pédagogue ignorant et vaniteux, qui n'a pour disciples que des hommes sans intelligence, Épicure exigea que ses élèves apprissent par cœur ses leçons (1). Ils oublièrent plus d'une fois ce qu'il leur avait dit, malgré les abrégés qu'il composait pour eux ; mais ils revinrent à la charge, exigèrent des répétitions (2) ; enfin, grâce à la fondation d'une sorte de société qui avait la propriété de l'école et qui célébrait des fêtes commémoratives (3), la secte reçut une organisation puissante. A défaut de Métrodore, *cet autre Epicure*, mort sept ans avant lui, Hermachus se chargea d'abord du jardin et de l'enseignement ; mais ni lui, ni Phèdre, ni Zénon l'épicurien, quelquefois cités par les anciens, ni la courtisane Léontium, amie d'Épicure, ne paraissent avoir agrandi ou modifié l'épicuréisme. Toute leur étude était dirigée à la réfutation des

(1) Diogène, *Vie d'Épicure*, x, 12.
(2) Épicure, au début des *Lettres à Hérodote* et *à Pythoclès*.
(3) Id., ibid., *Testament*, dans Diogène, x, 16-23.

autres écoles (1). Les épicuriens romains ne firent pas ce que les Grecs n'avaient pu faire ; et le compendium épicurien se borna toujours au mépris de la superstition et surtout des idées de la providence divine et de la rémunération après la vie, et au système de l'indifférence, de l'égoïsme et de la tranquillité à tout prix.

L'envahissement de l'art oratoire, l'une des causes, l'un des signes, si l'on veut, de la décadence de l'école stoïcienne et de l'Académie, marque de même la décadence du péripatétisme : les derniers péripatéticiens, dont les noms peu connus n'éveillent aucun souvenir, étaient avant tout d'éloquents parleurs, comme Critolaüs, l'ambassadeur à Rome, comme Cratippe, à qui Cicéron confia l'éducation de son fils. Mais une nouvelle succession de disciples d'Aristote commence vers cette époque. Les premiers grammairiens qui colligèrent et éditèrent les œuvres du philosophe, à peu près tombées dans l'oubli, Tyrannion et Andronicus de Rhodes, furent suivis d'une série de commentateurs, qui s'étendit presque sans interruption à travers tout le moyen âge. Le syncrétisme défigura le plus souvent ces commentaires, mais quelquefois le véritable esprit d'Aristote s'y fit jour, et dans tous les cas il y servit à régler les opinions que le commentateur voulait embrasser. Ce fut de là que cet esprit descendit dans les écoles pour exercer sur la théologie une si notable influence. Platon eut aussi ses interprètes, mais le mélange des traditions pythagoriciennes, orphiques et orientales transforma une doctrine que nul n'était plus en état d'exposer dans sa pureté. L'Académie, qui avait d'abord mêlé le pythagorisme au platonisme, qui avait ensuite enseigné le doute absolu, qui enfin, du temps de Cicéron et de ses maîtres, avait tendu à l'éclectisme, finit par se fondre dans les autres écoles, ou plutôt par les fondre en elle. Il n'exista plus alors de théologie ou de physique qui pussent porter les noms propres de Pythagore, ou de Platon, ou d'Aristote, ou de Zénon.

X. Mais, avant que le syncrétisme mystique se fût constitué à l'état d'école par l'enseignement d'Ammonius, d'importants essais d'éclectisme avaient été tentés à Alexandrie. Il faut distinguer trois époques dans l'histoire philosophique de cette ville, qui fut

(1) Cicéron, *de Natura deorum*, I, 21, 33 ; *de Finibus*, II, 28 ; Diogène, *Vie d'Épicure*, X, 15, 22, 23.

pour l'esprit de la Grèce une seconde Rome plus envahissante encore que la première. D'abord les philosophes, attirés par les Ptolémées, y transplantèrent les écoles nées en d'autres pays. Des cyrénaïques, des mégariques, des stoïciens, des péripatéticiens, des académiciens, des sceptiques s'y rencontrèrent. A la même époque, il y fut fondé une école de science absolument unique dans l'antiquité. A ce beau moment, qui fut court, succéda celui de l'éclectisme; mais l'éclectisme, né de la comparaison et de la lutte des doctrines, fut plus philosophique à Alexandrie qu'à Rome. Enfin du mélange des dogmes et des cultes du monde ancien se forma le syncrétisme, où le génie grec et le génie romain se fondirent.

Le célèbre sceptique Ænésidème, qui, suivant toute apparence, enseigna à Alexandrie, vers le temps où Cicéron écrivait ses ouvrages philosophiques (1), qui fit reparaître le pyrrhonisme, effacé par la brillante Académie d'Arcésilas et de Carnéade, et lui rendit pour jamais sa vraie place dans la philosophie des anciens; Ænésidème conçut la pensée d'un éclectisme profond et fondé sur une méthode sévère. L'éclectisme de Cicéron était la réunion tentée par un ami des lettres et de la philosophie d'un certain nombre d'opinions de métaphysique et de morale auxquelles il est noble et bon d'accorder sa croyance; le doute et la foi restaient pour lui séparés chacun dans son domaine distinct, l'un dans la science, l'autre dans la vie, l'un dans la méthode, l'autre dans les opinions. Ænésidème, au contraire, regarda le scepticisme comme une préparation à la science, et comme propre à en déterminer d'avance la nature et le contenu. Les disciples d'Ænésidème, nous dit Sextus, regardent *la sceptique* comme une introduction à la philosophie d'Héraclite, par la raison qu'avant d'affirmer l'existence réelle des contraires dans le même sujet, il faut s'assurer que ces

(1) Fabricius, note *f*, pag. 62 de son édition de Sextus. — On s'explique aisément que Cicéron n'ait mentionné nulle part Ænésidème, et qu'au contraire il ait cru le pyrrhonisme éteint, si Ænésidème a commencé son enseignement vers le temps où l'orateur romain ne pensait et ne vivait plus que par souvenir. — Aristoclès (dans Eusèbe, *Prépar. évang.* XIV, 18), qui vivait au commencement du deuxième siècle de notre ère, appelle Ænésidème *un homme d'hier*; mais ce terme de mépris est inspiré à Aristoclès par la comparaison d'Ænésidème à Pyrrhon, qui est pour lui *un ancien*. Il n'y a donc rien à conclure de ce passage, et Ménage a eu tort de s'en servir (dans Diogène, IX, 62).

contraires y existent en apparence (1). On voit qu'Ænésidème veut remonter à Héraclite, comme les stoïciens, qui n'en empruntaient pas moins pour cela plus d'un élément de leur doctrine à Aristote et à Platon. Ce choix tient à ce qu'Héraclite avait enseigné, quoique très-obscurément, l'opposition des principes et des causes de la vie, et leur identité en un même sujet. Or, si l'on remarque que le grand exercice dialectique des pyrrhoniens consistait à opposer les écoles, les doctrines, les preuves, les vérités les unes aux autres, afin de conclure qu'entre deux assertions contradictoires il n'y a pas lieu de se déterminer et de choisir; que, par exemple la sensation et la raison enseignent, disaient-ils, sur le même objet des choses contradictoires, et que toute croyance est relative à une certaine position, à un certain point de vue, on ne sera pas étonné de nous voir donner le nom d'éclectisme à une méthode dont l'objet est de décider notre foi à s'abandonner en même temps à toutes les vérités contradictoires, analysées par le scepticisme.

L'obscurité d'Héraclite permit sans doute à son commentateur d'étendre sa doctrine et de l'élever au niveau des connaisssances philosophiques accumulées dans l'école pyrrhonienne. Peut-être même interpréta-t-il comme des symboles certains dogmes qu'Héraclite avait entendus à la rigueur de la lettre. Au lieu du feu, il regarda l'air comme le premier principe, suivant cette doctrine; et cet air, corps primitif, il l'assimila au temps (2), qui est évidemment l'intervalle des choses et l'origine de toute distinction. Héraclite avait dit que le temps naissait avec l'être et ne le précédait pas, comme le voulaient les anciennes cosmogonies. Ænésidème en fit l'un des noms ou attributs caractéristiques de l'essence. Le temps, dit-il, est un *corps*: il ne diffère pas de l'être ou corps primitif. Entre les six termes simples qui se rapportent à des choses, ces deux-ci, le *temps* et la *monade*, conviennent à l'essence, qui est quelque chose de corporel. Les grandeurs de

(1) Sextus, *Hypotyposes*, I, 216. — Les historiens de la philosophie se sont demandés, malgré l'autorité formelle de ce passage de Sextus, si Ænésidème, en réalité, ne serait pas passé de la doctrine d'Héraclite au scepticisme plutôt que du scepticisme à la doctrine d'Héraclite. Historiquement parlant, nous ne comprenons pas cette opinion. Les raisons *à priori* sur lesquelles on l'appuie s'éludent facilement ou se combattent par de plus fortes.

(2) Sextus, *Adversus physicos*, II, 216 et 230-233.

temps et les sommes numériques se forment par la multiplication de deux éléments, à savoir, de l'instant et de l'unité. Le jour, le mois, l'année, sont des multiples de l'instant; deux, trois, dix et cent sont des multiples de l'unité (1). L'essence est ainsi formellement assimilée à ses attributs; elle est conçue comme unité dans le nombre, comme instant dans le temps; et la multiplicité doit être ce contraire qu'il faut unir avec elle dans le même sujet. S'il nous est permis, à défaut de tout témoignage, d'avancer une supposition sur la nature des quatre autres termes simples qu'Ænésidème faisait servir à l'expression des choses, nous nommerons d'abord le *point*, qui est dans l'espace l'analogue évident de l'instant dans la durée, à qui les mêmes notions d'unité et de multiplicité s'appliquent, et que le philosophe ne dut pas oublier. Nous nommerons ensuite la *partie*, qui s'oppose au tout, comme la monade s'oppose au nombre. A ce sujet la théorie d'Ænésidème nous est parvenue. La partie, enseignait-il, en se rapportant toujours à Héraclite, est autre que le tout et identique au tout, car l'essence est à la fois tout et partie. L'essence est tout dans le monde; elle est partie dans tel animal. Il en est de même de la partie de la partie; on peut la prendre en deux sens, comme différente de la partie principale, le doigt de la main, par exemple, et comme partie du tout, non différente du tout. C'est dans ce dernier sens qu'on dit quelquefois : *la partie complète le tout* (2). L'analyse de la nature de l'essence nous paraît contenue tout entière dans ces quatre catégories, car Ænésidème était empirique, ainsi que nous allons le voir, et par conséquent ne devait pas ranger les catégories de l'entendement au nombre de celles de l'être. Nous croyons donc ne pouvoir mieux faire pour compléter les six termes ou idées simples mentionnés par Sextus, que d'ajouter à l'*unité*, à l'*instant*, au *point*, à la *partie*, attributs de l'être immobile, les deux espèces du changement auxquelles Ænésidème réduisait avec tant de raison toutes celles qu'avait énumérées Aristote : la *transformation* et le *mouvement* (3). L'application de l'idée du

(1) Sextus, *Adv. phys.* II, 216; Cf. *Hypotyposes*, III, 138.

(2) Id., ibid., I, 337. Ænésidème semble s'appuyer sur la nécessité de la notion de partie pour former la notion du tout.

(3) Id., ibid., II, 38.

mouvement à celle de l'essence et de ses divers attributs engendrait sans doute la théorie du monde d'Ænésidème, et mettait en évidence les diverses oppositions à l'aide desquelles on peut comprendre le sujet de la vie et de la pensée.

L'éclectisme, ainsi composé, pouvait se présenter comme propre à concilier certaines écoles ennemies, mais il était bien loin de les embrasser toutes. L'analyse des contradictions impliquées par la science n'était pas complète, et, à moins d'une grave lacune dans les témoignages qui nous ont été transmis, Ænésidème n'avait pas tiré du scepticisme tous les éléments qu'il pouvait lui fournir et qu'il nous fournit aujourd'hui. Le grand défaut de sa doctrine est l'empirisme. Toutes les connaissances y sont réduites à la sensation, et la sensation regardée comme propre à nous faire connaître les objets à travers les canaux des sens comme par des ouvertures. Suivant l'esprit d'Héraclite, la sensation est divisée en sensation *propre* et en sensation *commune,* celle-ci seule nous offrant la garantie de la vérité. Son siége est en même temps dans le corps et hors du corps (1). Cette contradiction, qui fait naturellement partie du système et qui n'exprime que l'idée même d'une raison commune à l'individu et au tout, devait offrir la solution du problème de la connaissance.

La doctrine subjective des idées était trop peu avancée dans l'antiquité pour que l'école d'Ænésidème donnât à la grande pensée conçue par ce philosophe tout le développement rationnel qu'elle pouvait prendre. L'empirisme d'Héraclite et sa doctrine de l'infinie mobilité de toutes choses demeurèrent unis à la théorie de l'union des contraires et de leur coexistence au sein du même sujet. Aussi cette école ne fut-elle, à proprement parler, qu'une branche détachée de la grande école sceptique (2). L'éclectisme plus superficiel de Potamon, qui enseigna à Alexandrie peu de temps après Ænésidème, et qui ne fit guère que combiner le système d'Aristote avec celui de Platon (3), dut tendre au contraire à se fondre dans le syncrétisme, et le syncré-

(1) Sextus, *Adv. log.*, II, 8; et I, 349 et 350.

(2) Pour l'appréciation définitive d'Ænésidème et pour les rapports de son scepticisme à son héraclitéisme. V. ci-dessous, liv. VII, c. I, n° 7.

(3) Pour la doctrine de Potamon, voir au chap précédent, n° 9.

tisme le fit oublier. Bientôt, ainsi que nous l'avons dit, tout esprit dut opter entre la croyance religieuse et le doute absolu.

§ III.

MORALE, POLITIQUE ET MYTHOLOGIE. MÊMES ÉCOLES.

I. L'un des caractères les plus saillants de la seconde période de la philosophie grecque est la supériorité attribuée aux questions morales sur les questions théologiques et physiques. Ce fut le grand résultat de l'enseignement de Socrate de réduire les premiers problèmes de l'ontologie à la méthode, à la logique envisagée dans toute son extension, et de substituer la science utile du règlement des mœurs, qui semble si près de nous, si facile à saisir, à la science obscure, éloignée, peut-être inutile, du monde et de Dieu. Platon et Aristote, sans négliger la morale, étudièrent avant tout la logique. Peu importent ici les noms qu'ils lui donnèrent. La théorie des idées objectives et réelles, celles de l'entendement, des catégories et de la démonstration, furent de véritables créations philosophiques, que l'antiquité comprit peu, que le moyen âge commenta, et dont les derniers développements étaient réservés aux modernes : à la France et à l'Allemagne. Après les deux hommes de génie qui fondèrent la vraie philosophie par l'ensemble de leurs travaux, la spéculation s'affaiblit; les grands penseurs n'excellèrent plus que dans l'éthique : la logique et l'ontologie théologique et physique suivirent pour eux dans l'ordre de la conception, quelquefois dans celui de l'exposition, l'idée morale, empruntée dès lors au sentiment plus qu'à la science : aussi ne furent-ils pas novateurs en théologie, mais ils remontèrent à celles des doctrines de la première période qui leur semblaient conformes au vrai sentiment de la vie. Pour nous, dans une exposition que nous voulons rendre systématique, nous subordonnons la morale au dogme, qui, en réalité, la suit et ne la précède jamais, suivant l'ordre de la science.

Platon, qui conçut une idée de Dieu supérieure à celles que ses premiers disciples établirent dans leurs systèmes, se montra quelquefois trop porté à anéantir le bien de la vie humaine, ce bien mêlé de mal, devant le bien sans mélange du séjour divin.

Dans sa théorie des biens, il se restreignit aux limites de l'humanité; mais ailleurs, prenant son vol, il voulut s'élever au-dessus du monde de la mortalité et s'enfuir dans le règne immuable de Dieu. L'ancienne Académie, qui reproduisit la théorie pythagoricienne des nombres, emprunta aussi aux pythagoriciens la doctrine du développement graduel de l'univers, et celle de la providence, qui en est l'âme divine : ainsi, à la trinité, que nous avons vu pouvoir se déduire de la pure doctrine platonicienne, elle tendit à substituer l'unité du monde divin. L'éthique rentra, comme la théologie, dans les conditions ordinaires de la vie du monde, de la vie humaine; et de là vient que l'Académie enseigna à peu près les mêmes théories morales qu'Aristote, ainsi que le reconnurent les critiques romains (1). Speusippe, qui, après la mort de Platon, fit placer les statues des Grâces dans l'Académie, fut accusé d'aimer le plaisir (2). Il regardait le bien de la vie comme une sorte d'égalité, à laquelle la volupté est aussi contraire qu'elle peut l'être à la douleur (3); mais sans doute il n'entendait parler ainsi que de la volupté excessive; du moins il ne pensait pas que la vertu fût le seul bien, quoiqu'elle lui parût suffire à la félicité (4). La félicité consiste, enseignait-il, dans un état accompli en tout ce qui est selon la nature, dans une habitude de tous les biens. Il n'est pas d'homme qui ne tende à cet état; mais l'homme vertueux cherche surtout la tranquillité, et la vertu est efficace pour son bonheur (5). Le sévère Xénocrate et son disciple Polémon suivirent à peu près la même doctrine, et le premier donna du bonheur cette belle définition : une possession de la vertu qui nous est propre et des facultés qui l'assistent. Cette possession est celle de l'âme; ces facultés sont toutes les vertus. Les actions, les habitudes, les passions, les mouvements honnêtes en sont les suites, et les biens extérieurs et matériels n'y doivent pas être considérés sans les premiers (6).

(1) Cicéron, *Questions académiques*, I, 4 et 6; et *de l'Orateur*, III, 18.
(2) Diogène, *Vie de Speusippe*, IV, 1.
(3) Aristote, *Ethique à Nicomaque*, VII, 14 Aulu-Gelle, *Noctes atticæ*, VIII, 7, expose un peu autrement cette opinion.
(4) Sénèque, *Epistolæ*, 85.
(5) Clément d'Alexandrie, *Stromata*, p. 418 et 419.
(6) Sénèque et Clément, loc. cit.; et Cicéron, *Académiques*, II, 42.

Ce fut surtout dans Polémon que se marqua l'abandon de la dialectique (1), dont la décadence prépara les voies à la nouvelle Académie.

En général, l'ancienne Académie et le Lycée s'accordèrent à regarder la vertu comme une perfection naturelle de l'homme, dans laquelle on peut considérer séparément plusieurs biens relatifs au corps, à l'esprit et à la vie. Les premiers se réduisent aux avantages physiques, soit généraux, soit particuliers, qu'il est aisé d'analyser. Les biens de l'esprit se divisent en biens donnés par la nature et biens qui dépendent des mœurs. Les biens de la vie sont les mêmes que les biens extérieurs, jugés très-utiles mais non indispensables à l'exercice de la vertu, à la pratique de la philosophie et à la possession du bonheur. Cependant Théophraste rompit cet accord de l'école de Platon : il coupa les nerfs à la vertu, comme dit Cicéron, en soutenant qu'elle ne peut suffire à la félicité, et, au grand scandale des autres écoles, il approuva ce mot de Callisthène : C'est le hasard, et non la prudence, qui régit la vie (2). Enfin, sa morale fut peu sévère : il permit à l'homme un petit mal pour un grand bien (3). C'étaient là des conséquences inévitables de la tendance des péripatéticiens qui, ne s'occupant plus que d'observation et d'analyse, étrangers à la pensée d'une autre vie, n'étaient non plus capables de s'élever comme leur maître à la conception de l'activité, de la perfection souveraines. On sait combien fut rapide le déclin de cette école : après Théophraste, Straton, qui, sauf la physique, n'eut de péripatéticien que le nom ; après Straton, Lycon, Ariston, écrivains diserts et sans autorité ; puis d'autres après eux qui remplacèrent le souverain bien par l'absence de la douleur (4).

Ces questions de morale, que l'abstraction rend quelquefois assez vides, le cèdent beaucoup à une autre question, qui fraye le passage de l'éthique à la politique : c'est celle du choix entre la vie active et la vie contemplative. Les premiers d'entre les philosophes dont nous parlons vécurent pendant les dernières

(1) Diogène, *Vie de Polémon*, IV, 18.
(2) Cicéron, *Académiques*, I, 5, 6 et 10 ; et *Tusculanes*, V, 9.
(3) Aulu-Gelle, *Noctes atticæ*, I, 3, 23.
(4) Cicéron, *de Finibus*, V, 5.

années de la belle société grecque. Ils pouvaient conserver assez d'illusions sur la valeur et la moralité de l'état social pour enseigner, d'un commun accord, que l'homme se doit à la patrie et à l'humanité, qu'avant tout il lui appartient d'agir (1). Cependant Théophraste, soit par une tendance assez aristotélicienne au fond, soit par dégoût des révolutions politiques, qui retirent à la vie du philosophe et le calme et la stabilité, se laissait aller à préférer la vie théorétique à la vie pratique (2) ; il est vrai qu'il ne négligeait pas l'étude de la politique : au contraire, il analysait les lois, les institutions; à l'exemple de son maître, il étudiait les modifications que subissent les états et les réformes partielles qu'on peut esssayer ; Dicéarque, Héraclide de Pont se livraient aux mêmes études et en étendaient le plan (3). Mais ce sont là des travaux qui ne sont guère plus propres à fonder ou à conserver une société, un état, que l'analyse des *Caractères* de Théophraste, parvenue jusqu'à nous, ne l'est pour moraliser les hommes.

II. Tous ces philosophes, tant platoniciens qu'aristotéliciens, abandonnent, comme on le voit, la grande politique et la grande morale en même temps que la théologie de Platon. Il semble qu'après le rêve impossible à réaliser de la *République* et des *Lois* le penseur n'ait plus qu'à réclamer la tranquillité si nécessaire au souverain bien. Il conseille encore la vie pratique à ses disciples, mais leur communique-t-il un principe d'action? donne-t-il à leur esprit la trempe nécessaire pour agir sur le monde en le dominant? C'est Zénon, le stoïcien, qui remplit cette mission : à l'époque où commençait la décadence des institutions antiques, il essaya de donner à l'homme tout ce qui allait bientôt manquer à la société.

Zénon de Citium était un marchand cypriote d'origine phénicienne, qu'un naufrage réduisit à la misère et jeta dans la philosophie. Encore enfant, à Citium, il avait médité les écrits socratiques apportés d'Athènes par son père : à Athènes, où il apprit

(1) Id., *Académiques*, I, 5 et 6.
(2) Jérôme, *Adv. Jovinianum*, I, p. 190, Bénédict.
(3) Voyez Thurot, discours préliminaire à la *Politique* d'Aristote, pag. 49, Didot.

son désastre, il dit que le sort lui avait accordé par ce naufrage une heureuse navigation, qu'il l'avait conduit au Portique et revêtu du vieux manteau des philosophes (1). Ce fut d'abord au cynique Cratès que Zénon s'attacha, puis il s'instruisit sous Polémon, sous Stilpon, sous Diodore, et, guidé par un oracle, il se *teignit de la couleur des morts* en se livrant à l'étude (2). L'ignorance dont se targuaient les cyniques contribua sans doute à l'éloigner d'eux autant que l'impudence de leur vie. Mais parmi tous les emprunts qu'il fit aux philosophes antérieurs et qui lui attirèrent souvent le reproche de manquer d'originalité (3), c'est à l'école cynique qu'il prit le premier principe de sa philosophie : l'amour du travail et le mépris de la volupté. Il réduisit le sage au pain, aux figues et à l'eau claire, dit la comédie, et, philosophe d'une philosophie nouvelle, il enseigna la faim et trouva des disciples (4).

Entre les ouvrages de Zénon, les premiers surtout furent écrits *sur la queue du chien*, expression plaisante qui fait allusion à ses rapports avec les cyniques (5). Sa *République*, ses *Diatribes*, son *Ethique de Cratès* semblent en effet avoir été entièrement conçus dans l'esprit du cynisme. La politique de Zénon établissait, ainsi que celle de Platon, la communauté des biens et des femmes, elle supprimait les arts libéraux comme inutiles ; mais, bien plus, elle abolissait jusqu'à la monnaie, et aux échanges, et aux tribunaux ; les temples et les représentations des dieux y étaient prohibés ; la parenté, l'amitié s'y trouvaient réduites à celles des hommes vertueux, à l'exclusion de toute fraternité de sang ou de toute qualité fortuite de concitoyen. Le stoïcien Athénodore, bibliothécaire de Pergame, se permit d'effacer des livres de Zénon toutes ces propositions malsonnantes aux oreilles des stoïciens nouveaux (6), et

(1) Diogène, *Vie de Zénon*, VII, 2, 4, 5, 31 et 32. Sénèque, *de Tranquillitate*, 14 ; Plutarque, *de la Tranquillité*, 6, et *de l'Utilité des ennemis*, 2.

(2) Diogène, ibid., VII, 2, 3, 4 et 25.

(3) Cicéron, *de Finibus*, III, 2 ; IV, 2 ; V, 12.

(4) Philémon (ou peut-être Posidippe), *Comédie des Philosophes*, dans Diogène, VII, 27 ; et dans Clément, *Stromata*, II, p. 413.

(5) Aldobrandini, notes sur Diogène, VII, 4 ; et Ménage, ibid. Casaubon se trompe évidemment.

(6) Diogène, *Vie de Zénon*, VII, 32-34 ; Plutarque, *Contradictions des stoïciens*,

sans doute aussi certains paradoxes moraux qui provenaient de même source et sur lesquels nous aurons à revenir (1). Pendant cinquante-huit ans Zénon enseigna sous le Portique, d'où son école tira son nom de stoïque : devenu vieux et infirme, averti par une chute qui le blessa, il se rendit, suivant ses paroles, à la terre qui l'appelait, et, comme Diogène, il renonça volontairement à la vie (2). Sans doute il dut poser dans ses leçons et dans ses livres les grandes bases de la morale et de la théologie que les anciens lui ont toujours attribuées ; mais il eut le bonheur de trouver dans Cléanthe un homme à l'esprit ferme et au grand cœur qui, dans ces temps d'inconstance, garda précieusement la science de son maître ; puis dans Chrysippe, disciple de Cléanthe, un subtil et vigoureux dialecticien, qui la défendit contre l'invasion de la nouvelle Académie et servit puissamment à la propager.

Les Athéniens, saisis d'admiration pour le mâle courage, la vertu, l'indépendance de Zénon, célébrés par les poètes, lui décernèrent une couronne d'or et un tombeau public. Ils pensèrent sans doute, comme le poète Athénée, que la vertu, seul bien des âmes, est aussi la seule protectrice de la vie des hommes et des cités (3). Deux de ses disciples, qui ne furent pas sans réputation dans l'antiquité, Ariston de Chio et Hérillus de Carthage, abandonnèrent cependant sa doctrine. Le premier méprisa les *toiles d'araignée* pleines d'art, mais inutiles, de la dialectique, et regarda la physique comme une étude au-dessus de la portée de l'homme ; il se rapprocha quelque peu du scepticisme et de l'école de Mégare, et réduisit toutes les connaissances et le bonheur à l'unité de la vertu, santé de l'âme, absolument indépendante de toutes circonstances extérieures. Sur ce dernier point seulement il demeura stoïcien, et il fut l'auteur de l'ingénieuse comparaison du sage à un bon acteur qui joue le rôle de Thersite

6 et 8 ; et Clément d'Alexandrie, *Stromata*, V, p. 584, copié par Théodoret, *Thérapeutique*, III. — Les *Diatribes* sont mentionnées par Sextus, *Adversus ethicos*, 191.

(1) Voyez ci-dessous, au n° 7.

(2) Diogène, *Vie de Zénon*, VII, 28. — Cependant on varie sur l'âge auquel mourut Zénon, et en général toute cette chronologie est incertaine quand on veut trop préciser.

(3) Id., ibid., 29 et 30. V. le décret des Athéniens, 10 et 11.

aussi bien que celui d'Agamemnon (1). Au contraire Hérillus se fit presque péripatéticien : il envisagea dans le bonheur deux éléments distincts dont on lui reprocha d'ignorer l'unité ; l'un consiste dans la réunion des biens extérieurs, l'autre dans la science, principe de la vie théorétique, ainsi posée comme très-supérieure à la vie pratique (2). Le véritable disciple de Zénon fut donc Cléanthe, le *nouvel Hercule*, pauvre athlète né à Assos dans la Troade, qui, venu à Athènes avec quatre drachmes pour toute fortune, passa les nuits à tirer de l'eau et à moudre de la farine pour écouter tout le jour le philosophe du Portique et pour lui payer sa rétribution. Cet *âne de Zénon*, comme on l'appelait, et le seul aussi, disait-il lui-même, qui pût porter le paquet de son maître, fut choisi entre tous pour lui succéder. Parvenu à une vieillesse avancée, quelques-uns disent à l'âge de Zénon, il se laissa mourir d'inanition. On peut hardiment le nommer un des hommes les plus religieux et un des plus grands caractères de l'antiquité (3). Son successeur, Chrysippe, de Soles en Cilicie, transforma le stoïcisme ; il le rendit surtout dialectique et lui communiqua le mouvement des écoles. « Donnez-moi seulement vos dogmes, avait-il dit à Cléanthe : je me charge des preuves. » Chrysippe écrivit rapidement, et sans beaucoup de soins et de peines, un nombre prodigieux d'ouvrages. Esprit subtil et probablement brouillon, cependant on nomma sa dialectique divine, et l'on pensa que sans lui le stoïcisme n'aurait pas existé (4). La vérité est qu'il sut donner un habile développement à l'analyse logique et grammaticale des anciens (5), mais qu'on ne saurait le ranger au nombre des profonds penseurs de la Grèce.

III. La sagesse, suivant la définition générale des stoïciens, est la science des choses divines et humaines. La philosophie est l'étude de l'art avantageux à l'homme ; et ce qui est avantageux

(1) Cicéron, *de Finibus*, II, 13 ; IV, 16, 17, 25 ; *Académiques*, II, 32 ; Sextus, *Adv. ethicos*, 64 ; Diogène, VII, 37 et 160, sqq. ; Plutarque, *Contrad. des stoïc.*, 7.

(2) Cicéron, *de Finibus*, IV, 14 et 15 ; et Diogène, VII, 37 et 165.

(3) Diogène, *Vie de Cléanthe*, VII, 168-177.

(4) Id., *Vie de Chrysippe*, VII, 179-185. Il mourut l'an 208 avant notre ère. Ménage, notes sur Diogène, p. 339.

(5) Voyez, à ce sujet, H. Ritter, *Histoire de la philosophie anc.*, t. III, p. 428, sqq., et 437.

c'est une seule et suprême vertu en trois parties qui dérivent d'elle : vertu physique, vertu éthique, vertu logique. De là aussi trois parties correspondantes de la philosophie (1). La sagesse accomplie identifie l'homme à Dieu, comme nous le verrons ; ainsi la théologie ou physique et la morale ont un point commun où elles s'unissent. Mais la logique, bien qu'indissolublement unie aux deux autres parties, selon l'esprit de la définition, est donnée cependant comme plus extérieure à la philosophie et à la vertu. Les stoïciens la comparent à la coque de l'œuf, dont le jaune et le blanc représentent la physique et l'éthique, ou encore au système osseux de l'animal, dont les chairs sont analogues à l'éthique et l'âme à la physique. Les compilateurs varient sur l'ordre respectif ou sur la centralité de l'éthique et de la physique dans cette comparaison, mais non sur la place de la logique : c'est que les stoïciens variaient eux-mêmes suivant que leur amour pour la théologie et leur tendance au panthéisme étaient plus marqués, ou subordonnés au contraire aux intérêts de la morale purement humaine et de la vie terrestre. Si d'ailleurs la logique paraît quelquefois à la première place, au milieu des incertitudes du stoïcisme sur l'ordre de nos connaissances, il faut attribuer cette inconséquence à la nécessité de l'enseignement. Mais la nature du dogme stoïcien prouve surabondamment que la méthode de Platon était méconnue (2).

Puisque la doctrine stoïcienne se présente à l'historien comme un grand système de théologie et de morale dont le premier principe serait vainement cherché dans la dialectique platonicienne ou dans quelque logique particulière, il faut envisager directement le point central de cette doctrine. Nous le trouvons dans ce précepte énoncé par Zénon, et dont la seule interprétation possible réunit, en les fondant, la physique et l'éthique, la pensée que l'on a de Dieu et celle de la vie humaine : *Vivez harmoniquement.*

(1) Ps-Plutarque, *Opin. des philosophes*, préface.

(2) Diogène, *Vie de Zénon*, VII, 39, 40, 41 ; et Sextus, *Adversus logicos*, I, 17. Ce dernier remplace, dans la comparaison de l'œuf, l'éthique par la physique, et réciproquement. — Nous supprimons la mention des nerfs avec celle des os dans la comparaison de l'animal, parce que la physiologie moderne fournirait une interprétation que la physiologie antique ne comporte pas.

Cette harmonie désirée consiste-t-elle dans l'accord subordonné de toutes les parties de la vie avec une raison unique, et suffira-t-il, pour qu'elle se produise, que l'être animé ne soit pas en lutte avec lui-même et malheureux par suite? ou bien faut-il penser, avec les disciples de Zénon, que cette harmonie est l'accord de l'être animé avec la nature (1)? Zénon lui-même a-t-il dit : *Vivez harmoniquement avec la nature*, ce qui veut dire aussi : *Vivez vertueusement*, et ses disciples ont-ils répété plutôt qu'interprété sa pensée (2)? Une telle question est sans importance, parce que toute la doctrine stoïcienne est fondée sur l'identification de deux idées : la vertu, qui est l'ordre dans l'homme ; la raison divine, qui représente l'ordre dans l'univers. Vivre suivant la vertu, dit Chrysippe, c'est se conformer à la marche de la nature que l'expérience a fait connaître. Nos natures propres sont des parties de la nature universelle ; notre fin est donc de consentir à la nature ; de nous conformer à la vertu qui est en elle et en nous, et de ne rien faire qui soit contraire à la loi commune, à la droite raison qui s'étend à toutes choses, à Zeus, en un mot, qui les gouverne et les administre toutes. C'est trouver le bonheur dans la vertu, c'est suivre le cours le plus heureux de la vie que de tout faire ainsi avec l'assentiment du démon que la volonté du gouverneur de l'univers a mis en chacun de nous (3). Mais Chrysippe différait de Cléanthe en ce qu'il attribuait à l'homme une nature propre distincte de la nature commune, et nous avons vu qu'il s'efforçait de sauver la liberté humaine, que les académiciens disaient être renversée dans sa secte. Cléanthe, au contraire, niait qu'il existât des natures particulières. Au sein de la nature commune, un *état harmonique* constituait, suivant lui, la vertu, que, sans crainte et sans espérance, il faut chercher pour elle-même ; en elle est le bonheur, dans une âme en harmonie avec la vie du tout. Les causes de perversion ne peuvent agir que du dehors sur l'ani-

(1) C'est l'exposé de Stobée, *Eclogæ ethicæ*, p. 171.

(2) Diogène, *Vie de Zénon*, VII, 87. Il renvoie à l'ouvrage même de Zénon, *sur la Nature humaine.*

(3) Chrysippe, dans Diogène, loc. cit., 87 et 88.

mal raisonnable, et la nature n'en fournit aucune (1). Cléanthe admettait cependant la volonté comme essentielle à l'homme et comme indispensable à l'accomplissement du devoir (2); mais il regardait cette volonté comme fatale, puisqu'il enseignait la prédestination dans ces vers qu'on a conservés :

« Conduisez-moi, Zeus, et toi, destinée, à ce pour quoi vous m'avez ordonné : je vous suivrai sans hésiter; et quand même je ne le voudrais pas, devenu méchant, je ne vous suivrais pas moins (3). »

Chrysippe n'hésitait pas non plus à déclarer qu'il n'est point dans la nature des choses un événement, si minime qu'on le suppose, qui ne soit produit suivant la raison qui dirige cette commune nature, raison identique à la destinée et à la volonté de Zeus (4). Mais il croyait pouvoir conserver la distinction de la volonté humaine et la liberté sans se contredire. Ainsi le dogme de Zénon se développait en se ruinant lui-même. Chrysippe fut accablé par la critique.

IV. Après avoir fixé le principe essentiel de la morale stoïcienne, il faut étudier de plus près l'essence du bien et de la vertu, tracer le portrait du sage et connaître ses devoirs. La nature, disent les stoïciens, a donné à l'homme, pour sa conservation, un amour inné de soi, une tendance à ce qui lui est utile, une répugnance pour ce qui lui est nuisible, un sens, en un mot, dirigé vers les choses qu'elle a posées comme les *premières*. Ensuite naît de sa propre semence, et se développe avec l'âge, la raison, qui porte l'homme à juger, à choisir, à contempler le bien, et qui, lui montrant par-dessus tout la vertu, lui fait déclarer seul bien ce qui est honnête, seul mal ce qui est honteux. Cependant, parmi les choses moyennes qui, n'étant ni le bien ni le mal, sont, à proprement parler, indifférentes, il en est d'estimables

(1) Diogène, loc. cit., 89.

(2) Sénèque, *de Beneficiis*, VI, 11.

(3) Cléanthe, dans Épictète, *Manuel*, vers la fin. — Voyez des vers de Cléanthe sur Dieu, dans Clément d'Alexandrie, p. 47, et l'hymne célèbre à Jupiter, dans Stobée. Cudworth l'a publié et commenté dans son *Systema intellectuale*, c. IV, § 25. — Sénèque, *ep.*, 107, donne des vers que nous citons ici d'après Épictète, une traduction latine qui contient le vers devenu fameux :

Ducunt volentem fata, nolentem trahunt.

(4) Plutarque, *Contradictions des stoïciens*, 34.

et d'autres qui ne le sont pas. Il faut se proposer les unes, il faut rejeter les autres (1). Quand on examine les animaux, on s'aperçoit que les uns excellent par le corps, d'autres par l'esprit, d'autres par tous deux; or, si l'on cherche le plus haut degré dans chaque genre, on verra que le souverain bien pour l'homme est d'être tout esprit (2). Les choses nommées estimables, c'est-à-dire celles qui confèrent à la vie honnête ou quelque force, ou quelque moyen d'action, et qu'on doit se proposer d'atteindre, pourraient, à ce titre, être appelées des biens; mais il faut se rappeler que, sauf le vrai bien, elles ne seraient par elles-mêmes ni bonnes ni mauvaises, ni utiles ni nuisibles (3). C'est dans ce dernier sens, au point de vue de l'unité du bien et de la vertu, que, suivant les stoïciens, il n'est pas de degrés dans le bien : tous les biens sont égaux entre eux, tous les péchés de même. Sans doute on peut faire des progrès dans la vertu, mais comme l'aveugle vers la lumière avant que ses yeux se soient ouverts; et l'on peut être près de renoncer au vice, mais comme un homme submergé qui ne se noie pas moins à deux brasses qu'à cent au-dessous de la surface de l'eau. Le caractère du bien est d'être utile. Telles sont aussi les quatre grandes vertus indissolubles, force, justice, tempérance et prudence, qui ne représentent que des rhythmes particuliers du même feu de l'âme appliqué à des actions et à des objets divers. Les contraires de ces vertus sont des vices, nuisibles de leur nature. Mais tout ce qui peut également servir ou nuire, la santé, par exemple, ou la richesse, tout cela est neutre, ou indifférent au bien suprême (4).

Au nombre des choses indifférentes, il faut ranger la volupté et la douleur, qui, comme ayant pris place en nous les premières, ont conservé sur notre âme une grande influence, luttent

(1) Aulu-Gelle, *Noctes atticæ*, XII, 5, 7. — Cicéron traduit les mots consacrés προηγούμενα et ἀποπροηγούμενα, par *producta* et *rejecta*, qu'il est aisé de mettre en français.

(2) Cicéron, *de Finibus*, IV, 11, d'après Chrysippe.

(3) Plutarque, *Contradictions des stoïciens*, 30 et 31; Diogène, VII, 195; Stobée, *Eclogæ ethicæ*, p. 173.

(4) Cicéron, *de Finibus*, III, 14; *Paradoxes*, 3; Diogène, VIII, 101, sqq., et 120; Plutarque, *Contradict. des stoïciens*, 7, d'après Cléanthe, et *des Notions communes*, 10.

en elle contre la raison, se présentent l'une comme un bien, l'autre comme un mal, et doivent être fortement réprimées (1). Le plaisir n'est pas la véritable fin de l'homme suivant la nature, mais bien la vertu, à laquelle la nature elle-même nous conduit plus tard. La volupté, si même on doit nommer ainsi l'état dont nous allons parler, est un surcroît qu'obtient la nature après qu'elle a trouvé ce qui s'accommode à sa constitution; mais ensuite, et par la raison, elle devient elle-même l'artisan et la modératrice des appétits. (2). Non-seulement la volupté n'est pas un bien, mais même, au dire de Cléanthe, elle n'est pas digne d'estime, elle n'est pas dans les vues de la nature (3). Nous n'ajouterons rien au sujet de la douleur. La lutte des stoïciens contre le mal physique est célèbre, et la rhétorique des anciens l'a souvent illustrée. Nous savons aussi comment ils expliquaient l'existence de tous les prétendus maux, par les nécessités de l'organisation et de la vie. Ce sont toutes circonstances, disaient-ils, liées aux grandes causes finales de l'univers, et, par elles-mêmes, indifférentes au sage.

Le dogme de l'unité essentielle de la vertu et celui de l'identité de la raison dans l'homme vertueux et dans l'univers conduisaient directement les stoïciens à comparer le sage sur la terre avec le roi du monde entier. La vertu, disait Chrysippe, est la même en Zeus et dans le sage Dion; tous deux sages, ils s'entr'aident également; chacun d'eux se trouve affecté de même par le mouvement de l'autre : c'est le bien qui survient aux hommes de la part des dieux, c'est le bien qui survient aux dieux de la part des hommes devenus sages; et si Dion n'a pas moins de vertu que Zeus, il n'a pas moins de bonheur, la maladie le réduisît-elle à se jeter hors de la vie (4). Ce n'est encore là que l'expression de la morale commune du panthéisme; mais les fameux paradoxes des stoïciens se présentèrent quand on voulut unir la vertu divine dans l'homme avec la vertu humaine envisagée dans toutes ses parties. On dit alors que le sage, seul juste

(1) Aulu-Gelle, loc. cit., 7 et 8.
(2) Diogène, *Vie de Zénon*, VII, 85, 86.
(3) Sextus, *Adversus ethicos*, 73.
(4) Plutarque, *des Notions communes*, 33.

et pieux, était aussi le seul prêtre, le seul savant et le seul poëte; on le nomma ami, citoyen, général, magistrat par excellence, puis orateur, dialecticien, grammairien; seul homme libre, on lui conféra tout pouvoir au nom de la loi divine, on le déclara impeccable, tous les autres hommes n'étant auprès de lui que des fous, des impies et des esclaves (1). Les stoïciens avouaient cependant n'avoir jamais vu le sage (2), et nous allons voir qu'il ne pouvait se rencontrer.

Zénon se servit le premier du mot *devoir*, qui joua depuis un si grand rôle dans la morale. Il définissait le devoir *un acte convenable à ce qui est institué par la nature*, et par la composition même de ce mot il exprimait l'idée de *convenance à quelque chose*. Mais il faut ajouter que, parmi les actes que nous tendons à accomplir, Zénon nommait *devoirs* ceux-là seuls que conseille la raison (3). Au devoir s'oppose en nous la passion, née de l'erreur ou de la fausseté. La *passion* est un *mouvement irrationnel de l'âme*, une *impulsion fougueuse, immodérée, contraire à la nature*. Quatre grands genres, la *douleur*, la *crainte*, la *concupiscence* et la *volupté*, en renferment les diverses espèces, qui toutes sont des jugements fondés sur des notions fausses et peuvent être combattues par trois bonnes passions : la *joie*, sorte d'*élévation rationnelle* contraire à la volupté, la *circonspection* et la *volonté* (4). Le sage est exempt de passions parce qu'il est infaillible, et il évite les affaires pour ne pas dépasser le devoir (5). Il semble en effet que, dans l'imperfection trop visible des hommes, des cités et de leurs lois, le sage stoïcien ne puisse manier légitimement la chose publique (6); cependant Zénon, Cléanthe, mais surtout Chrysippe, avaient écrit de nombreux ouvrages de politique, et ce dernier, assimilant la vie oisive des savants à celle des voluptueux, voulait que

(1) Diogène, *Vie de Zénon*, VII, 121-125, 119; Stobée, *Eclogæ ethicæ*, p. 169 et 170; Cicéron, *Paradoxes*, 5, 6.

(2) Plutarque, *Contradict. des stoïciens*, 31.

(3) Diogène, *Vie de Zénon*, VII, 108. « Τὸ καθῆκον, ἀπὸ τοῦ κατά τινας ἥκειν. »

(4) Id., ibid., VII, 110-117, où l'on peut lire une analyse assez étendue des quatre genres et de leurs espèces.

(5) Id., ibid., VII, 117 et 118. « ἀπράγμονας εἶναι (τοὺς σόφους) ἐκκλίνειν γὰρ τὸ πράττειν τὶ παρὰ τὸ καθῆκον. »

(6) Plutarque, *Contradict. des stoïciens*, 3.

le sage fût actif et se mêlât du gouvernement. En général, on nous dit que les stoïciens préconisaient la vie pratique et sociale. Faire des lois, enseigner les hommes, se marier, élever ses enfants, diriger sa maison, diriger la cité surtout si ses institutions sont voisines des institutions parfaites, se dévouer s'il le faut, pour sa patrie, pour sa famille, ce sont des devoirs du véritable homme vertueux, à qui tous les vrais biens sur la terre appartiennent et qui jouit encore de ces biens quand il les fait partager à ses semblables (1).

La vie de Zénon, de Cléanthe, de Chrysippe, d'Antipater, fut bien différente de celle qu'ils avaient rêvée pour le sage. Ils demeurèrent absolument étrangers aux affaires et menèrent cette existence spéculative et scholastique qu'ils avaient tant reprochée aux péripatéticiens. Leurs successeurs, les stoïciens du monde romain, furent les premiers que l'on vit généraux, magistrats, législateurs. Dans leur patrie, qu'ils avaient abandonnée pour vivre à Athènes (2), les anciens stoïciens n'avaient pu songer à accommoder la politique idéale à la routine et à la mettre à la portée des intelligences vulgaires; aussi s'étaient-ils trop peu mêlés des questions d'affaires, au dire de l'orateur romain (3). Mais en vérité la république où le sage devait vivre, la seule où sa vie en Dieu pût s'accorder avec sa vie parmi les hommes, était la république universelle sans distinction de pays ni de race, où tous les habitants de la terre eussent été concitoyens (4). C'est pour ne point renoncer à cette république en renonçant à leur humble patrie, que Cléanthe et Zénon refusèrent à Athènes le droit de cité. Mais Chrysippe l'accepta (5).

V. A toutes les sectes savantes, à toutes les sectes actives de l'antiquité, les épicuriens opposèrent l'ignorance systématique et la recherche du repos de la vie, seules choses dont ils tirassent vanité. Épicure prétendit n'avoir pas eu de maîtres; il injuria Démocrite dont il avait pris les atomes, et le démocritéen Nausi-

(1) Id., ibid., 2 et 5; et Stobée, *Eclogæ physicæ*, p. 177.
(2) Plutarque, loc. cit., 3 et 4.
(3) Cicéron, *des Lois*, III, 6.
(4) Plutarque, *de la Fortune ou vertu d'Alexandre*, 6.
(5) Id., *Contradict. des stoïciens*, 4, d'après un livre d'Antipater sur la *Différence de Cléanthe et de Chrysippe*.

phane, dont il avait suivi les leçons. Il voulut n'avoir rien appris de personne, et, de fait, il ne prouva que trop qu'il ignorait jusqu'aux éléments que de son temps on enseignait aux enfants (1). Cet impudent maître d'école, le dernier des physiciens et le plus mal-appris des hommes, comme le nomme la satire (2), composa un nombre prodigieux d'ouvrages, un nombre plus grand peut-être que celui qu'écrivit plus tard le trop fécond Chrysippe (3). Ces ouvrages, qui ne contenaient pas un mot qui fût nouveau, qui fût de lui, il les abrégeait ensuite et les réduisait en catéchismes pour aider la mémoire ingrate de ses disciples. Ceux-ci adoraient leur maître comme il s'adorait lui-même, ils le traitaient de dieu, embrassaient sérieusement ses genoux, et nommaient son enseignement un mystère divinement révélé pour les retirer des choses et des sympathies d'ici-bas (4). Ainsi, follement épris de leur propre mérite, les épicuriens accablèrent d'injures et les philosophes et tout ce qu'il y avait de plus vénéré dans l'antiquité : Lycurgue, Solon, Socrate ; la courtisane Léontium osa même écrire contre Théophraste, et de là vint ce proverbe : *Choisissez un arbre et pendez-vous ;* cependant son livre, nous dit-on, ne manquait pas de politesse et d'atticisme (5). Quels étaient donc ces mystères, cette philosophie que l'épicurien devait méditer jour et nuit avec son ami, son *semblable* pour se diviniser (6)? C'était la négation de toute philosophie. Si le voluptueux savait vivre sans crainte, dit Épicure, et s'il savait se borner dans ses désirs, il n'y aurait en lui rien à reprendre et l'étude de la nature serait inutile (7).

L'usage de la physique est d'affranchir l'homme de la crainte ou de l'appréhension vague des choses étrangères à ce monde. Celui qui ne redoute ni la fortune, ni la nécessité, ni les dieux,

(1) Cicéron, *de Natura deorum*, I, 26.
(2) Timon le sillographe, dans Diogène, *Vie d'Épicure*, X, 3.
(3) Gassendi tire puérilement vanité de ce triomphe d'Épicure sur Chrysippe, *de Vita et moribus Epicuri*, I, 9.
(4) Plutarque, *Contre Colotès*, 17. Cf. les beaux vers de Lucrèce au début des chants I, III et V.
(5) Cicéron, *de Natura deorum*, I, 33 ; Plutarque, *Contre Colotès*, passim ; Pline, *Histoire naturelle*, I, préf.
(6) Épicure, *Lettre à Ménécée*, dans Diogène, X, 135.
(7) Id., *Sentences*, 10 et 11.

ni la mort, celui-là peut être heureux. Mais la fortune et la nécessité sont des chimères, les dieux se reposent sans songer à nous. Et la mort, pourquoi la redouter? La mort n'est rien pour nous; survient-elle? nous n'existons plus; existons-nous? elle est absente. Ce qui est dissous ne sent pas; ce qui ne sent pas ne nous regarde point (1). Affranchis de toutes vaines terreurs, aspirons au souverain bien : un corps sans douleur, une âme sans trouble, tels sont à la fois le principe et la fin de la vie humaine, les objets que toutes nos actions tendent à nous procurer. Manquons-nous de quelque chose, une volupté nous est nécessaire; l'obtenons-nous, la volupté ne nous manque plus et nous atteignons le repos dans le bonheur. La volupté, au sens physique, est *une bonne assiette de la chair*; au sens moral une *parfaite exemption de tout mal*, extrême limite des accroissements de la volupté (2).

On peut réduire à ces quatre règles la conduite du sage dans la recherche de la volupté : 1° embrasser la volupté qui ne tient à aucune douleur; 2° rejeter la douleur qui ne tient à aucune volupté; 3° rejeter une volupté qui en empêche une plus grande ou qui tient à une plus grande douleur; 4° embrasser une douleur qui délivre d'une plus grande douleur ou qui tient à une plus grande volupté (3). S'il n'est fait aucune mention de la vertu dans ces règles, cela tient à ce que les vertus ne sont pas à rechercher pour elles-mêmes, mais seulement en vue des voluptés (4). La modération, la frugalité n'ont d'autre objet véritable que d'augmenter le plaisir ou de faire éviter la douleur, et la première des vertus, la prudence, dont la justice et l'honnêteté dépendent, est tout à fait inséparable du bonheur et de la volupté. Une entière sécurité dans la vie n'appartient qu'au juste : l'injustice amène l'inquiétude à sa suite, et, si cachée que soit son crime, le criminel a peur (5). Il n'existe au surplus de joie de l'âme que celle qui

(1) Id., ibid., 2, 12 et 13; *Lettre à Ménécée*, 124, 125, 133 et 134.

(2) Id., *Lettre à Ménécée*, 128, et *Sentences*, 3; Cf. Cicéron, *de Finibus*, II, 3; Aulu-Gelle, *Noctes atticæ*, IX, 5.

(3) Ce sont les formules tirées de la *Lettre à Ménécée* par Gassendi, *Syntagma philosophiæ Epicuri*, c. 4, et traduites par Batteux dans son excellent livre de la *Morale d'Épicure*, p. 100.

(4) Diogène, *Vie d'Épicure*, X, 138.

(5) Id., ibid, X, 130-132; Épicure, *Sentences*, n° 5, 17 et 38.

naît du plaisir des sens et qui lui est unie ; les chants, les jeux, la beauté, le toucher, les saveurs expliquent et contiennent toutes les voluptés (1) ; celui qui les possède vivra heureux s'il est sans crainte, s'il méprise la mort, s'il mesure la vie au plaisir et non à la durée. Un tel homme est-il borné dans ses jouissances, il saura que le pain et l'eau sont la volupté suprême de l'affamé ; souffre-t-il, il comptera sur des compensations : les intervalles de nos maux sont de grands biens et les grands maux durent peu (2).

Le sage épicurien domine par sa raison le mal que les hommes lui peuvent faire ; il ne perd jamais la sagesse qu'il a une fois possédée ; il n'est pas sans passions, mais il n'est pas pour cela moins sage ; il supporte la douleur sans se plaindre, et n'en est pas moins heureux ; il respecte les femmes, que la loi veut être respectées ; il croit que le commerce charnel n'est jamais profitable, et que rarement il ne nuit pas ; il évite le mariage et les enfants, à moins de circonstances particulières ; et, de même, il demeure étranger à la république ; il courtise le prince dans l'occasion ; il sait châtier ses esclaves, mais il fait miséricorde aux bons ; il méprise la rhétorique, et seul il réduit à leur juste valeur la musique et la poésie, mais il se plaît plus que personne aux spectacles ; il est brave, non par nature, mais par calcul ; il est sans amour, et ne croit pas que cette folie nous vienne de Dieu ; il recherche l'amitié pour l'utilité qu'elle a : c'est une terre qu'on sème ; et cependant il peut quelquefois mourir pour son ami (3).

L'amitié fut le nœud le plus solide de la société épicurienne, et son titre d'honneur dans l'antiquité. Cet unique attrait remplaça tous les sentiments d'un ordre plus vaste, dont Épicure était dépourvu. Malgré les motifs d'intérêt que la logique de son système l'obligeait d'invoquer, l'amitié sembla quelquefois s'être révélée à lui dans toute sa pureté (4) ; elle se montra seule à côté de la vanité dans ses dernières pensées, comme le témoigne la

(1) Cicéron, *Tusculanes*, III, 18 et 20 ; *de Natura deorum*, I, 40 ; *de Finibus*, II, 4.

(2) Diogène, *Vie d'Épicure*, X, 126-131 ; Épicure, *Sentences*, n° 4.

(3) Épicure, *Lettre à Pythoclès*, 117-122. Nous suivons des corrections reçues à la fois par Casaubon, Gassendi et Ménage.

(4) Id., *Sentences*, n°s 29 et 40.

lettre qu'il écrivit à son ami au moment d'entrer dans un bain chaud, que la faiblesse extrême, à laquelle il était réduit par la maladie, devait lui rendre mortel : « En cet heureux jour, le der- » nier de notre vie, nous vous écrivions ces mots : d'intolérables » douleurs nous tourmentent à la vessie et aux entrailles ; mais » la joye de l'âme s'oppose à nos souffrances, au souvenir des » raisonnements que nous avons créés. Toi, c'est un soin digne de » ton attachement ancien, et pour moi et pour la philosophie, » pense aux enfants de Métrodore (1). »

VI. Le portrait du sage, selon l'esprit d'Épicure, nous a déjà donné la mesure des principes politiques de sa secte. La famille et la patrie sont de vaines idoles aux yeux de l'épicurien, qui ne s'intéresse qu'à lui-même ; il faut quelque circonstance particulière pour qu'il consente à troubler sa vie en s'assujettissant à être père ou citoyen : il faut, par exemple, l'ordre du prince qu'il courtise. L'humeur de l'épicurien n'est donc pas républicaine : le sage aurait trop à faire dans une république ; ses divins loisirs y seraient compromis. Aussi regarde-t-il la royauté comme une précieuse institution ; c'est le travail d'un seul pour le repos de tous. Mais il n'aime pas à être roi lui-même ou à vivre auprès du roi sans nécessité (2). Au reste, les sociétés humaines n'étaient, suivant Épicure, que des contrats particuliers fondés sur l'intérêt des contractants, et par lesquels on ne devait pas se croire absolument obligé, mais seulement en tant que la violation des lois pouvait être suivie d'un châtiment. La justice n'est rien, disait-il, à part le contrat ; elle est fondée sur l'utilité réciproque des hommes, et c'est à l'utile qu'elle se réduit, par l'utile qu'elle se juge. La justice naturelle est un *symbole de l'intérêt ;* l'injustice n'est pas un mal : il n'y a de mal que la punition dont elle est suivie. Aussi n'existe-t-il aucun droit des gens entre les nations qui ne sont pas alliées : ces nations se trouvent dans le même cas que les animaux qui n'ont fait aucun pacte pour s'épargner mutuellement (3).

(1) Id., dans Diogène, X, 22, et Cicéron, *de Finibus*, II. — On varie sur le nom de l'ami à qui cette lettre était adressée.—Plutarque lit, sans doute à tort, ἡδονῶν, au lieu de διαλογισμῶν ; mais le nouveau sens ne laisse pas d'être conforme à la doctrine d'Épicure, ainsi que Batteux le remarque fort bien.

(2) Plutarque, *Contre Colotès*, 31 et 33.

(3) Épicure, *Sentences*, 34-40. Cf. Plutarque, loc. cit., 34.

Les anciens législateurs ont attaché à leurs utiles prescriptions des idées superstitieuses : le meurtre involontaire, par exemple, a été regardé comme une souillure; mais, en réalité, l'intérêt de chacun de nous est le fondement unique de ces prescriptions. De là vient aussi que la vie des animaux nous appartient, car rien ne nous oblige à leur égard, et les loups ne se sont pas engagés par contrat à respecter la vie des hommes (1).

On a beaucoup débattu la question de savoir si la volupté d'Épicure était une volupté sensuelle. D'une part, Cicéron, appuyé sur d'imposantes autorités et en termes qui ne souffrent pas de réplique, accuse Épicure, et surtout Métrodore, d'avoir mesuré le plaisir par les sensations : l'un par les plus délicates, l'autre par les plus grossières (2). Ce même Métrodore, qui ne doutait pas que tout plaisir ne se rapportât au *ventre*, avait écrit ces mots sauvages : « Les plus belles et les plus sages inventions de l'âme ont été dirigées vers le plaisir de la chair, ou suscitées par l'espoir d'en jouir; tout acte est vain qui tendrait à une autre fin. Otez les lois, il vous restera des ongles de lions, des dents de loups, des ventres de bœufs et des cous de chameaux. Et c'est là la philosophie : ce sont là les arguments des bêtes qui ne peuvent parler, mais qui témoignent par des hurlements, des beuglements et des cris, de leurs sensations et de leurs dogmes. La voix de l'estomac parle; elle réclame le plaisir de la chair (3). » Mais Sénèque nous dit d'ailleurs : « Les préceptes d'Épicure sont nobles et saints; pénétrez plus avant encore, et vous les trouverez tristes (4). » Cette contradiction est facile à lever. On ne peut douter qu'Épicure ait fait consister le souverain bien dans la privation de la douleur : afin d'atteindre à cette fin il a dû, par le fait, recommander toutes les vertus, comme les plus sûrs garants de la tranquillité; la rectitude et la sainteté de quelques préceptes, dont les motifs seuls sont mauvais, s'expliquent ainsi. Mais cette fin même que vaut-elle ? quelle aride et méprisable vie qu'une vie

(1) Porphyre, *de l'Abstinence de la chair des animaux*, I, 7-12.

(2) Philon l'académicien, dans Cicéron, *de Natura deorum*, I, 40. « Proferrem libros si negares, » dit Cotta à son interlocuteur épicurien.

(3) Plutarque, loc. cit., 31.

(4) Sénèque, *de Vita beata*, 13. Nous reviendrons sur ce jugement de Sénèque et sur ses motifs; V. ci-dessous, n° 10.

bornée de tous côtés par la circonspection, la timidité, l'inaction, l'égoïsme et la peur des joies vives et des vives peines! Ainsi, la morale d'Épicure est triste. Mais s'il atteint la tristesse, est-ce la tristesse elle-même qu'il poursuit? Non; il poursuit la volupté suivant l'impulsion de la nature; et, comme la volupté est connue de tous, comprise de tous, ainsi que le veulent les épicuriens (1), il en résulte que chacun d'eux peut appliquer le critérium de sa doctrine suivant le tempérament que la nature lui a départi. Épicure est froid, timide et maladif: il préfère aux biens positifs la volupté négative. Parmi ses disciples, il y en a qui préfèrent les plaisirs violents d'une courte vie à cette longue neutralité entre le bien et le mal. De quel droit leur contesterons-nous la qualité d'épicuriens? L'histoire nous oblige au moins à les regarder comme une secte dans la secte principale. Ni les opinions ni le modèle de vie suivis par l'une, ne nous semblent, au fond, l'emporter en moralité sur ceux qu'a suivis l'autre. L'ignorance systématique, l'égoïsme tempéré par l'amitié, la paix du corps et la paix de l'esprit dans l'oisiveté, la vie réduite à la vie, sans objet et sans raison, enfin l'indifférence pour la mort, qui n'est rien, tels sont les vrais dogmes d'Épicure: ils suffisent pour le juger.

VII. La nouvelle Académie se proposa, dans la morale, comme pour toutes les autres parties de la philosophie, de réfuter les systèmes des écoles, d'y substituer un principe de vie pratique fondé sur la crédibilité, et, plus tard, de faire un choix parmi les opinions les plus probables. Ainsi Arcésilas prescrit d'abord de suivre le croyable dans le choix du bien, dans l'éloignement du mal: de là dépendent le bonheur et la vertu, et, comme il est d'ailleurs défendu au sage d'opiner, impossible de savoir, il est clair que toute différence entre le sage et l'insensé se réduit à la pratique et à la croyance (2). Carnéade combat les stoïciens et réfute leurs démonstrations de l'existence de Dieu (3) et des causes finales (4); il oppose à leur principe de la justice naturelle la diversité des mœurs et des notions morales des peuples. Quant à

(1) Cicéron, *de Finibus*, II, 4; et Diogène, *Vie d'Épicure*, 137.
(2) Sextus, *Adversus logicos*, I, 158.
(3) Id., ibid., *Adversus physicos*, I, 137, sqq.
(4) Porphyre, *de l'Abstinence de la chair*, III, 20.

lui, il distingue dans la vie trois partis à prendre : commettre l'injustice sans la subir, ce qui est trop difficile ; la commettre et la subir, ce qui est la condition la plus misérable entre toutes ; ne pas la subir et ne pas la commettre, ce qui est le plus sûr, et il conseille à l'homme de prendre ce dernier parti en se plaçant sous la protection des lois (1). Carnéade fait ainsi de la vie pratique un *art* indépendant de tout dogme : et, entre les trois systèmes auxquels il réduit aussi les opinions professées sur le bonheur, à savoir le système du *plaisir*, celui du repos *sans douleur* et celui de la *vertu naturelle*, qu'il attribue à la fois à Platon, à Aristote et à Zénon, il a, malgré ses doutes, une sorte de tendance vers le troisième (2). Antiochus est enfin tout à fait éclectique et même un peu syncrétiste : il croit que les diverses écoles de la grande famille de Platon ne diffèrent que par les mots ; et nous avons vu aussi combien les stoïciens de son temps sont portés à l'éclectisme. La morale occupe surtout ces stoïciens. Panétius, auteur du *Traité des devoirs* imité ou reproduit par Cicéron, veut modérer les prescriptions sévères des maîtres du Portique ; c'est aux hommes ordinaires qu'il s'adresse et non pas aux sages (3) ; il renonce à l'apathie (4), et il croit l'abondance, la force et la santé nécessaires à la vertu. Cette dernière opinion est aussi celle de Posidonius, son disciple (5). Enfin Posidonius prétend, comme nous savons, se servir de toutes les doctrines et les concilier ; c'est le penchant de Cicéron, que l'on peut regarder comme le disciple de tous les philosophes que nous venons de nommer, et qui remonte à travers eux, quelquefois, jusqu'à Aristote ou jusqu'à Platon.

Nouvel académicien ou nouveau stoïcien dans les livres qu'il consacre à exposer et à réfuter les opinions dogmatiques, ou à faire un choix des plus probables, Cicéron s'adresse à l'ancienne académie quand les nobles idées de Dieu et de l'immortalité de l'âme viennent à le toucher et à lui faire éprouver le besoin d'une inspiration plus élevée. C'est ainsi qu'il termine le sixième

(1) Cicéron, *République*, III, 4 et 8.
(2) Id., *de Finibus*, III, 17 ; V, 8.
(3) Sénèque, *Epistolæ*, 116.
(4) Aulu-Gelle, *Noctes atticæ*, XII, 5.
(5) Diogène, *Vie de Zénon*, VII, 128.

livre de la *République* par le fameux *Songe de Scipion*, à l'imitation de Platon, qui terminait ses grands dialogues par des mythes ; c'est ainsi que, dans sa *Consolation*, il décrit la nature divine de l'esprit, qui, sans mélange d'aucun des éléments corporels incapables de penser, de se souvenir et de prévoir, doit être nécessairement immortelle et nous venir de Dieu. « Tout être qui sent, qui » sait, qui vit, ajoute-t-il, doit être d'origine céleste et participer de » la divinité, de l'éternité. Dieu lui-même, tel que nous pouvons le » comprendre, qu'est-il autre chose qu'une intelligence libre et » pure, dégagée de tout alliage mortel, qui sent toutes choses et » qui les meut, elle-même douée d'un mouvement sans fin (1)? »

A la croyance de l'immortalité de l'âme Cicéron ajoute ailleurs celle d'un séjour élevé, patrie céleste des hommes vertueux. C'est là qu'ils doivent se trouver tous unis après que leurs âmes ont été dégagées des liens du corps. L'orateur prête cette espérance au vieux Caton, qui, dit-il, avait étudié les livres des Grecs pendant sa vieillesse (2). Et telles sont les doctrines dont il veut s'enchanter lui-même, sans préjudice des doutes renaissants du nouvel académicien (3), et des mépris du philosophe pour les fables de la religion commune. Mais ajoutons qu'il conseille d'éloigner certaines discussions du vulgaire, pour ne pas nuire au culte établi (4); de même qu'il dirige ses recherches sur la morale en vue du bien de l'état et dans les intérêts de la vie civile. Cicéron ne pouvait s'élever ainsi aux spéculations fortes et désintéressées; mais ses malheurs, sans doute aussi son incertitude naturelle, le tenaient suspendu entre l'instinct politique et le goût de la haute science. Il ne pouvait pas lui être donné non plus de rédiger un code pour Rome en écrivant son *Traité des lois*, où il considère l'état romain comme le modèle des états (5); ni de relever, de fortifier, de limiter les pouvoirs en modifiant spéculativement le type, à peu près réalisé par Rome, du meilleur des gouvernements, et

(1) Cicéron, *Consolatio*, 27, cité dans les *Tusculanes*, I, 26.

(2) Id., *de Senectute*, 21 et 23. Cf. *Tusculanes*, I, 22.

(3) Id., *de Natura deorum*, III, 26, sqq. Cependant il faut remarquer le correctif final : « Ita discessimus ut Velleio Cottæ (academici) disputatio verior, mihi Balbi (stoïci) ad veritatis similitudinem videretur esse propensior. » (Ibid., 40, fin).

(4) Id., dans Lactance, *Institutions divines*, II, 3.

(5) Id., *de Legibus*, I, 6 et 10. Cf. *République*, I, 46.

en lui appliquant l'idée de la balance des trois ordres politiques empruntée à Aristote et peut-être à l'historien Polybe (1) : mais placé de la sorte en un lieu intermédiaire entre la pratique et la théorie, doué d'un sentiment élevé du bien, il sut au moins exprimer de nobles pensées, souvent nouvelles, et supérieures à celles des philosophes de la Grèce.

VIII. Cet éclectisme, à demi découragé, à demi confiant dans sa faiblesse, caractérise naturellement la transition des temps de la foi et de l'organisation aux temps du doute et du désordre. Un instant encore on peut voir paraître à Alexandrie, dans le système de Potamon, cette sage mais impuissante morale qui fixe le souverain bien dans la vertu accompagnée des biens de ce monde, et qui par suite ou permet ou prescrit à l'homme la vie politique. Mais bientôt, dans l'affaiblissement commun de la spéculation libre et des institutions sociales, la philosophie va se réduire à la morale, et la morale se proposera surtout pour objet le perfectionnement individuel de l'homme autant que possible isolé des circonstances extérieures et réduit à veiller sur son âme. La religion seule, une religion nouvelle, pourra produire alors un nouvel ordre de choses; encore même deux esprits lutteront-ils d'abord dans la religion : l'esprit politique de Rome et l'esprit mystique des solitaires de la Thébaïde.

Cet amour de la solitude, ce renoncement au monde peuvent aussi convenir à la vraie fin de la philosophie qui, née dans l'individu, par lui formée, doit aussi se terminer et s'accomplir en lui seul. Hâtons-nous d'ajouter que la philosophie peut échapper à cette conséquence fatale en construisant un système politique et en vouant toutes ses forces à sa réalisation. Mais si les peuples semblent de plus en plus s'éloigner de l'ordre et de la raison, en même temps que des croyances antiques, le philosophe devra désespérer comme le prêtre de l'avenir de l'humanité, et il dirigera toute sa puissance à l'édification de l'individu. Les doctrines enseignées dans les derniers temps de la véritable antiquité doivent être ainsi des doctrines d'égoïsme, soit d'ailleurs qu'on entende ce mot dans un bon ou dans un mauvais sens. En effet, le sage épi-

(1) Id., *République*, I, 29, 45 ; II, 23 et 32. Cf. Polybe, VI, 5.

curien est égoïste quand il ne cherche que son plaisir au milieu des misères communes ; le sage stoïcien est égoïste, mais bien autrement, lorsqu'au milieu d'une philosophie en ruines et d'un monde insensé, il méprise la science et la société, résolu de ne plus vivre qu'avec lui-même ou avec Dieu. Les solitaires de la philosophie, imitateurs du prétendu Pythagore ou de Diogène le Cynique, sont égoïstes aussi quand ils étalent inutilement, les uns leur abstinence et leurs robes blanches de lin, les autres leurs manteaux sales et leur grossièreté. Enfin les derniers philosophes d'Alexandrie rencontrent l'égoïsme dans l'extase, quoique l'extase ne soit pour eux que le dernier, que le plus haut degré de la religion qu'ils essaient de fonder sur les traditions communes des nations.

Parmi ces philosophes, les seuls qui semblent se rattacher intimement à la philosophie grecque sont les nouveaux stoïciens. D'ailleurs les néopythagoriciens et les cyniques ne peuvent être ici que mentionnés, et les épicuriens, continuant de répandre sans la modifier (1) une doctrine indigne de ce nom, ne nous offrent plus rien dans leur morale qui réclame une nouvelle attention. Les stoïciens récents eux-mêmes, à les bien considérer, n'ont pas de système. Ils abandonnent la logique et la physique de leurs anciens maîtres, et n'empruntent plus d'eux que certains préceptes choisis, dont même ils modifient profondément l'esprit. Ainsi Sénèque embrasse à la vérité le dogme stoïcien de la vie conforme à la nature et de la providence divine, puis celui de la divinité du sage, qu'il exprime avec une belle exagération (2) ; il vante le philosophe pour son indépendance de tous les biens extérieurs, pour sa supériorité absolue aux événements. Mais tout cela

(1) Cependant H. Ritter a remarqué, et avec raison, à la gloire de Lucrèce, que la sévérité morale, imposée par les Romains du temps de Cicéron à l'exégèse épicurienne, se fait sentir aussi dans son poëme. Citons seulement l'éloge du mariage et de la famille (liv. v, 1012). Ritter, peu favorable à l'épicuréisme, qu'il juge très-bien, fait encore honneur à Lucrèce de l'esprit scientifique dont Épicure était, nous l'avons vu, tout à fait dépourvu. (*Hist. de la philos. anc.*, trad. de M. Tissot, t. IV, p. 74 et 80.)

(2) « Qualis est Jovis (vita), cum, resoluto mundo et diis in unum confusis, paullisper cessante natura, acquiescit sibi cogitationibus suis traditus. Tale quiddam sapiens facit, etc. » (ep. 9). Est aliquid quo sapiens antecedat Deum... » ep. 53.) « Ille extra patientiam malorum est, vos supra. » (*De Providentia*, 6.)

n'est pas sans emphase et sans contradictions (1), tout cela manque à peu près de fondements ou n'en emprunte qu'à la rhétorique. Il eût fallu que le chaleureux écrivain, qui réduisait la philosophie à la morale et la morale même à d'inflexibles formules, fondât au moins sur l'exemple de sa vie ce qui manquait d'autorité à son enseignement. Mais, quoi qu'on ait pu dire et quelque belle que soit la mort de Sénèque, il faut bien avouer que sa vie n'est pas celle d'un sage, pas plus que ses écrits ne sont ceux d'un savant. On sent à les lire cependant qu'un sentiment nouveau en inspire l'auteur. Mais ce sentiment est encore à demi enveloppé : il paraît au grand jour dans les admirables sentences (2) de l'esclave Épictète et dans les pensées de l'empereur Marc-Aurèle-Antonin. Ici revit l'esprit de Socrate ; ici le stoïcisme se transforme entièrement. Dans son nouvel état, cette doctrine marque la limite de la philosophie et de la religion, plus près encore du christianisme que du néoplatonisme. Les systèmes théologiques ou physiques sont ouvertement abandonnés ainsi que les spéculations logiques, mais la morale trouve au moins dans l'homme un fondement nouveau : c'est la liberté définitivement substituée au destin stoïcien ; c'est l'humilité à la place de l'orgueil ; c'est la charité au lieu de l'impassibilité et du mépris ; enfin, dernier trait décisif, le suicide, sans être absolument proscrit, est presque toujours subordonné à la pensée meilleure de la résignation et de l'abnégation de soi-même (3). Épictète admet dans l'homme une *connaissance innée* du bien ; il croit au pouvoir absolu de l'homme sur lui-même et sur ses idées. Par la pensée du bien, nous connaissons Dieu et nos devoirs ; par notre volonté nous pouvons nous soumettre à la volonté divine ; nous pouvons nous détacher des prétendus biens extérieurs et de tout ce qui ne dépend pas de nous, mais de la nécessité. S'élever, se simplifier, ne s'irriter jamais, avoir pitié des pécheurs et des

(1) Nous ne méprisons nullement les beaux traits de Sénèque. Mais il faut bien avouer qu'entre les deux jugements que les anciens portaient sur ses ouvrages, et qui sont reproduits par A.-Gelle (*Noctes atticæ*, XII, 2), le premier, est aussi vrai qu'il est spirituel et bien dit.

(2) Arrien, disciple d'Épictète, a rédigé ce beau petit livre connu sous le nom de *Manuel* ainsi que des *Dissertations* plus étendues dont Dacier a publié un choix traduit sous le titre de *nouveau Manuel*.

(3) Sur le suicide, voyez *Dissertations*, I, 29 ; III, 24.

ignorants, se contenter de tout, regarder la vie comme un passage, vivre avec les hommes, les aimer, les aider autant qu'il est possible, mais sans dépendre jamais de leur faiblesse ou de leur malheur; enfin rendre le bien pour le mal, tel est l'esprit presque évangélique de la morale d'Épictète et de la morale d'Antonin, car l'empereur avait médité les pensées de l'esclave (1). Cette philosophie, que Musonius Rufus, un des maîtres d'Épictète, avait enseignée avec ardeur et dévouement, sous les règnes de Néron, de Vespasien et de Titus (2), pouvait bien être proposée aux princes et aux nations comme nécessaire à tous les hommes et comme seule propre à les engendrer à une vie meilleure (3); car elle touchait à la religion, au moins par sa morale. Bien loin d'être exclusivement stoïcienne, elle renonçait au contraire aux doctrines les plus ambitieuses du Portique, à celles qui ne pouvaient être comprises que d'un petit nombre d'hommes. Épictète aimait et suivait Socrate et Platon bien plus que Zénon et Chrysippe; il ne combattait qu'Épicure et Pyrrhon. Musonius touchait au néopythagorisme en s'abstenant de la chair des animaux et en condamnant la vie des cités; peut-être même avait-il reçu les traditions de l'école demi-pythagoricienne de Sextius ou de Sotion, maître de Sénèque. Ainsi les philosophes dont nous parlons sont plutôt éclectiques que stoïciens; ils seraient plus religieux que philosophes si l'idée de l'immortalité de l'âme n'était ou nulle ou bien obscure dans leurs ouvrages, et, si au lieu de placer l'homme en face de lui-même et de *Dieu en lui*, ils l'eussent connu dans sa vie éternelle, et rattaché directement à Dieu par la tradition, suivant l'esprit commun de la doctrine platonicienne et de la doctrine chrétienne.

IX. C'est ainsi que la philosophie enseignait la vraie morale de Platon mise à la portée des humbles, et déjà les mœurs de l'anti-

(1) Marc-Aurèle, *Pensées*, I, 7. L'ouvrage cité sous le titre de *Mémoires sur Épictète* (ὑπομνήματα) était peut-être un ouvrage d'Arrien, dont le *Manuel* que nous possédons est un extrait.

(2) Stobée nous a conservé dans ses *Discours* de nombreux fragments de Musonius, tirés des *Mémoires* que Claudius Pollion avait faits sur lui comme Arrien sur Épictète, et Xénophon sur Socrate.

(3) Musonius, dans Stobée, *Sermones*, 56, 18; 79, 51; 67, 20. Tacite (*Hist.*, III, 81) raconte un beau trait de Musonius.

quité, de plus en plus dégradées dans le monde des faits, s'élevaient et s'amendaient dans le monde de l'esprit. Les grands maîtres de la pensée grecque étaient eux-mêmes dépassés : la dureté de Platon, marquée en traits si forts dans la *République*, l'insensibilité d'Aristote à l'endroit des barbares et des esclaves, l'impassibilité des stoïciens, qui défendaient la miséricorde aux sages (1), se trouvaient aussi éloignées de l'esprit nouveau que la fausse tendresse et l'égoïsme doux des épicuriens. Cicéron déjà s'était servi d'un beau mot, destiné par le christianisme à une grande fortune, *caritas generis humani* (2) ; il avait écrit ce passage, qui suffisait pour élever sa *république*, si inférieure d'ailleurs, au-dessus de celle de Platon : « Puisque notre passion la plus vive » est d'accroître l'héritage du genre humain, puisque nos pensées » et nos efforts aspirent à rendre l'existence humaine plus forte » et plus assurée, puisque nous sommes excités à cette heureuse » tâche par le cri même de la nature, suivons dans ce but la » route qui fut toujours celle des plus grands hommes (3). » Sénèque, à son tour, avait parlé de l'amour de l'humanité en citant le vers fameux de Térence : *Homo sum; humani nihil à me alienum puto* (4) ; et certainement Sénèque, dont les croyances théologiques différaient essentiellement de celles des chrétiens, n'eût jamais été regardé comme chrétien lui-même, ni jamais l'on n'eût imaginé de correspondance entre l'apôtre des nations et lui, philosophe courtisan, sans les admirables sentences semées dans ses ouvrages. Le mot *humanité*, dans toutes les acceptions que nous lui donnons aujourd'hui, représente la meilleure conquête sur les âmes de cette philosophie qui, propagée par les néopythagoriciens, les cyniques, en quelque sorte accomplie dans Épictète et vers la même époque dans le célèbre Apollonius de Tyane (5), délaissait la spéculation qui enfle le cœur pour la

(1) Diogène, *Vie de Zénon*, VII, 123 : « ἐλεήμονάς τε μὴ εἶναι, συγγνώμην τε ἔχειν μηδενί. » Cf. Cicéron, *Oratio pro Murena*.

(2) Ce mot, que nous n'avons pu retrouver, est cité par Voltaire dans sa lettre à l'évêque d'Annecy, t. XII de la Correspondance, éd. in-12 de Kehl.

(3) Cicéron, *République*, I, 2, trad. de M. Villemain. — La compassion bannie par les stoïciens est rappelée par Cicéron (*pro Murena*, 29).

(4) Sénèque, *ep.* 95. « Homo, sacra res, dit-il plus haut dans la même lettre en parlant des gladiateurs, homo jam per lusum et jocum occiditur ! »

(5) Parmi les néopythagoriciens auteurs de la nouvelle morale, il faudrait

contemplation qui l'élève et le fortifie, ou pour la charité qui l'embrase en l'attendrissant. La sévérité morale de Rome, l'intelligence pratique de ses enfants, durent contribuer à cette révolution de la pensée, en s'unissant à l'enseignement mystique donné par les écoles orientales; et dès le temps de César et d'Auguste, cet esprit romain s'était déployé, comme un présage des nouvelles destinées de la ville éternelle, dans la philosophie éthique de Sextius. Cette philosophie, *faite de mots grecs et de mœurs romaines* par un homme d'un *fort et solide* génie, inspirait la plus vive admiration à Sénèque : « Quel grand homme, dit-il, et quel » stoïcien, quoiqu'on en pense! Que d'ardeur, que de vie, que » de liberté! Il surmonte l'homme, et cependant il ne me rend à moi- » même qu'avec une immense confiance au cœur. » — « Croyons » Sextius, qui nous montre le chemin de la vertu et qui nous » crie : C'est par là qu'on monte au ciel, c'est-à-dire par la fru- » galité, par la tempérance, par le courage (1). »

Les mœurs grecques instituées, réglées, dans ces petites et nobles cités de la patrie hellénique, où l'ordre et l'harmonie gouvernaient tous les grands éléments de la vie humaine, étaient très-supérieures en grâce et en beauté, si l'on peut ainsi parler, aux mœurs qui s'établirent dans le monde grec-romain à la suite de la fusion des races et durant la décadence de l'empire. Des excès de tout genre, excès de cruauté, de débauche, d'avarice, souillèrent les hommes, surtout les riches et les puissants. Les combats de gladiateurs, les supplices au théâtre (2), toutes les obscénités qui, jadis symbolisées par le culte, apparaissaient

citer en première ligne Sextius (V. ci-dessus § I, n° 10), si le livre des *Sentences*, publié en latin par T. Gale et récemment traduit par M. de Lasteyrie, devait être regardé comme authentique et sans altération de la part du traducteur latin. Le texte grec n'existe plus. Si M. de Lasteyrie, dont la préface et les notes ont au surplus beaucoup de force et d'intérêt, avait pu démontrer que ces *Sentences* appartiennent à ce Sextius, qui vivait sous Auguste, ou à son père, il eût fait une importante découverte pour l'histoire de la religion et de la philosophie. Mais il nous reste des doutes, et nous sommes obligé de nous tenir dans les vagues généralités. — V. *Sentences de Sextius, philos. pythag.*, etc., Pagnerre, 1843.

(1) Sénèque, *Epist.*, 59 et 64.

(2) Voyez Martial, *de Spect.*, VII et VIII; Suétone, *Néron*, XII; Juvénal, VIII, 233; Plutarque, *Veng. tardive de la Divin.*, 19 et la note Clavier, t. XVI, pag. 486 de la *Trad. Franç.*; Tertullien, *Apologétique*, 15; Patin, I, 280.

dans une sorte de honteuse nudité (1), dans le pouvoir enfin toutes les extravagances de l'impiété qui n'a *rien au-dessus de sa tête,* tout cela se rencontra dans Rome. Mais en même temps la morale des sages s'épurait, et la jeunesse et les femmes commençaient à se convertir. La condition des esclaves s'améliorait par les efforts continus de la législation, tandis qu'au temps du rigide Caton on les exposait dans l'île du Tibre; et ce fut l'empereur Claude qui proscrivit cet usage. Sénèque, que nous citerons ici comme représentant de la nouvelle morale, réclame en faveur de ces malheureux, au nom de la raison et au nom de la pitié, jusqu'à craindre qu'on l'accuse de les appeler à la liberté (2). Nous avons dit ailleurs que l'école cynique tendait à l'abolition de l'esclavage, et l'école néopythagoricienne de Rome participa sans doute au même esprit. Les stoïciens romains exercèrent une influence prolongée sur la jurisprudence, qu'on a regardée avec tant de raison comme l'expression de l'un des caractères dominants du grand peuple, et dont le règne s'est perpétué jusqu'à nous dans l'Occident. Le Digeste emprunte cette définition de la loi à Chrysippe, auquel il donne le nom de *philosophe de la souveraine sagesse stoïcienne:* « La loi est la reine de toutes choses, humaines et divines... Elle est la règle du juste et de l'injuste pour les animaux que la nature a faits sociables (3). » Ainsi les Romains s'élevaient au-dessus des Grecs, en même temps que leur société s'abaissait par moment, non pas seulement au-dessous de la société athénienne, mais au-dessous de toute société religieuse et légale.

L'esprit romain différait profondément de l'esprit grec quant aux relations morales de la famille et à l'idée de l'amour. La galanterie idéale et raffinée des hommes pour les jeunes gens, l'oubli du mérite, et de la dignité, et de la beauté même des femmes, ne semblent pas devoir être reprochés aux Romains; car on ne saurait justement confondre cet égarement avec la corruption hideuse et banale d'un grand nombre de citoyens de l'empire. Ainsi l'amélioration de

(1) Consultez cependant un excellent mémoire de M. Letronne, où les reproches que l'on fait habituellement à l'obscénité de l'art antique sont réduits à leur juste valeur. (*Appendice aux Lettres d'un antiquaire à un artiste,* 1837).

(2) Sénèque, *Epist.*, 47.

(3) L. 2, ff., *de Origine juris.*

la condition des femmes, poursuivie par la jurisprudence en même temps que celle des esclaves, avait par avance un solide appui dans les habitudes de la famille romaine : rien n'était à changer dans la direction ordinaire de l'amour. On doit remarquer aussi que l'abstinence et la chasteté revêtirent dans le nouveau stoïcisme un caractère qu'elles n'avaient jamais eu dans le stoïcisme de Zénon, ce sage *merveilleusement tempérant* qui permettait l'inceste, l'amour pour l'homme, la nourriture de chair humaine et toutes les habitudes cyniques (1), qui ne reconnaissait pas qu'il pût exister des termes obscènes (2), et qui, ne s'adressant que *très-peu* aux jeunes gens, n'avait fait attention *qu'une ou deux fois*, dit-on, à certaine servante, de peur d'être pris pour misogyne (3). Il faut cependant avouer que, dans le cours de cette réaction contre le culte et les plaisirs de la chair, commencée par la philosophie, continuée par la religion, ce ne fut pas toujours heureusement que les traditions grecques furent abandonnées. Mais les malheurs de la terre, en ces temps de désespoir, portaient au mysticisme et au mépris de la vie présente ; et Cicéron avait donné aux philosophes et aux religieux l'exemple de ce renoncement, en reprochant aux péripatéticiens, les vrais représentants de l'esprit grec, d'avoir laissé place aux passions dans la nature humaine (4). En revanche les progrès accomplis vers l'humilité, vers la résignation, par ce monde romain, dont la dureté si connue n'était plus que douceur auprès de la vieille dureté grecque, conduisaient les esprits à d'heureuses réformes : c'est ainsi que s'étaient affaiblis, après l'ancien stoïcisme, et la doctrine du suicide et la féroce habitude de reprocher leur vieillesse aux philosophes (5).

X. On voit comment, à la suite du mélange des peuples et des idées, dans cette ère d'éclectisme et de syncrétisme, la morale des anciens se transformait. Cependant l'immobilité du dogme s'opposait à ce que le culte païen suivît les progrès de la morale : il

(1) Sextus, *Hypotyposes*, III, chap. 23 et 24.
(2) Cicéron, *Epistolæ ad familiares*, IX, 22.
(3) Diogène, *Vie de Zénon*, VII, 13.
(4) Cicéron, *Tusculanes*, IV, 17-20.
(5) Ce reproche se rencontre fréquemment dans les *Vies* de Diogène Laërce, et sert de base à de nombreuses anecdotes. V., par exemple, *Vie de Cléanthe*, VII, 174. L'énumération des philosophes grecs qui se sont suicidés serait longue.

fallait au moins que la théologie philosophique agît à son tour sur la théologie des prêtres, et que la mythologie fût renouvelée. Les fables immorales contre lesquelles s'élevèrent si souvent les Pères de l'Église durant les siècles suivants, semblaient être un obstacle invincible au changement des mœurs. En effet, dès le cinquième siècle avant notre ère, les philosophes s'étaient appliqués à l'exégèse sacrée. Les plus anciens travaux de cet ordre sont perdus pour nous; mais il n'est pas douteux qu'ils n'eussent pour objet l'interprétation et quelquefois l'extension des mythes, en un style quelquefois mythique lui-même. Nous savons qu'Anaxagore, plusieurs contemporains de Socrate et le disciple de Platon, Xénocrate, s'étaient exercés à l'interprétation allégorique. Ce dernier ouvrit la voie aux stoïciens, auteurs du grand système de mythologie qui lutta contre le système épicurien pendant la seconde période de la philosophie.

Les stoïciens se proposèrent de conserver l'ensemble des croyances antiques et la lettre de la religion païenne, sauf à en modifier l'esprit et les idées. Au contraire, les épicuriens témoignèrent ouvertement la haine et le mépris que la superstition leur inspirait. On sait les beaux vers de Lucrèce sur le sacrifice d'Iphigénie; le dernier n'est autre que le vers célèbre : *Tant la religion peut enfanter de maux* (1); il fait connaître l'esprit qui anime le poème entier de Lucrèce et tous les livres des épicuriens, écrits à l'imitation des livres de leur maître. Ce fut Évhémère, disciple de Théodore de Cyrène, qui se chargea de construire un système d'histoire et de mythologie propre à exprimer l'opinion des ennemis de toute doctrine religieuse dans l'antiquité. Il écrivit, sous le titre d'*Histoire sacrée*, un livre que traduisit Ennius, le vieux poète latin, et dont quelques fragments nous sont parvenus. Evhémère considérait les dieux comme des hommes puissants qui avaient autrefois imposé l'adoration aux hommes, ou par la reconnaissance, ou par la terreur; et parcourant la Grèce, il montrait des tombeaux ou d'autres monuments, irrécusables témoins de l'humanité de ces dieux. Les anciens, d'ailleurs, le nommèrent athée comme n'ayant pas reconnu de di-

(1) *De Natura rerum*, I, 81-102.

vinité naturelle et comme n'ayant voulu voir que mécanisme dans l'univers (1). Il va sans dire que les partisans de ce système devaient combattre le culte païen dans toutes ses parties, divination, sacrifices, prières; ils étaient impies déclarés. Les stoïciens, tout au contraire, regardaient les dieux du peuple comme des attributs du Dieu naturel unique dont l'esprit vivifie le monde. Le nom de *Zeus* leur semblait exprimer la cause de la vie, et l'être par qui tout est; celui d'*Athéné*, la diffusion dans l'éther du principe directeur de cet être; ceux d'*Héra*, d'*Héphœstos*, de *Posidon* et de *Déméter* leur représentaient la même force siégeant dans l'air, dans le feu constructeur, dans l'eau et dans la terre, Ils étendaient à toutes les divinités le même genre d'interprétation (2); ils expliquaient symboliquement les événements rapportés de leur vie, et ils approuvaient sans détour le culte établi. La base de ce système reposait sur des étymologies et sur des allégories (3) à peu près également arbitraires. Platon avait donné le signal des premières; mais ses mythes, du moins, dont il était le libre rhapsode, étaient forts supérieurs à ceux des stoïciens; ils étaient plus religieux et plus moraux; ils ne prétendaient pas suivre pas à pas les fables païennes et les expliquer toutes. Quoi qu'il en soit, après avoir fondé sur la théologie de leur école une exégèse adaptée aux principaux mythes connus, les stoïciens établissaient sur le dogme de l'ordre invariable des événements et de la providence divine une théorie de la divination; et, ici encore, pour ne pas renoncer à la religion, ils adoptaient les puérilités superstitieuses auxquelles on avait partout cessé de croire. S'ils se fussent bornés à admettre l'extase, les pressentiments, la signification des songes, ils n'auraient rien enseigné de contraire à l'esprit et à la lettre de presque tous les anciens philosophes : Socrate, Platon, Démocrite et les péripatéticiens; mais ils préten-

(1) Cicéron, *de Natura deorum*, I,42; Sextus, *Adversus physicos*, I, 17; Théophile d'Antioche, *Contre les Calomniateurs des chrétiens*, III, pag. 121, éd. Paris, 1636. — Fragments d'Ennius, dans Lactance, *Institutions divines*, I, 11. — Consultez sur Evhémère les mémoires de Foucher et de Fourmont, *Académie des Inscriptions*, t. VIII, XV, XXIV.

(2) Diogène, *Vie de Zénon*, VII, 147.

(3) Cicéron, *de Natura deorum*, II, 24, sqq.

daient qu'on ne pouvait croire aux dieux et à la providence sans croire à une *science* ou à un *art* de la divination, art, science institués par la volonté même des dieux, dons précieux accordés aux hommes. Les stoïciens recueillaient aussi tous les documents de l'histoire authentique de la divination et des oracles, et ils apportaient au secours de la théorie tous les faits de l'expérience passée (1).

Les nouveaux académiciens combattirent avec un grand succès le dogme de la divination. D'ailleurs la victoire, à Rome, était aisée pour eux. Toutes les croyances tombaient. En plein sénat, César traitait de fable l'existence de l'enfer. Cicéron, dans un plaidoyer, disait en parlant d'un scélérat : « La mort sera- » t-elle un mal pour lui? Oui, si nous nous laissons mener aux » fables ineptes qu'on débite sur les enfers... Mais si tout cela est » faux, comme chacun l'entend, la mort ne lui ravira que le sen- » timent de la douleur (2). » Le même Cicéron accuse Homère d'avoir attribué aux dieux les vices des hommes, il ne craint pas de témoigner son mépris pour la théologie vulgaire ; il rapporte le mot de Caton : *Comment deux aruspices peuvent-ils se regarder sans rire?* Et il nie résolument toute espèce de divination (3). Un siècle après, quoique stoïcien, Sénèque ne se montrait pas plus favorable au paganisme : il rejetait les dieux, les idoles, le culte, avec violence, avec mépris (4). La théologie mythique des stoïciens fut entraînée dans cette rapide décadence de la religion vulgaire : elle fut accusée d'abord de superstition ; elle finit par être accusée d'infamie aussi bien que le culte qu'elle prétendait perpétuer, à cause de l'obscénité de certains symboles devant lesquels elle n'avait pas reculé. Les mêmes reproches furent faits à la théologie de Varron, l'auteur de ce livre des *Antiquités romaines*, malheureusement perdu, dans lequel la religion de Rome était décrite, explorée, systématisée comme celle des Grecs l'avait été par les stoïciens. Varron distinguait trois théologies : la *théologie mythique*, fondée par les poètes, livrée au théâtre, et vis-à-

(1) Cicéron, *de Divinatione*, I. 3, 19, 20 ; II, 48 et 49. Diogène, *Vie de Zénon*, 149.

(2) Cicéron, *Pro Cluentio*, Cf. *Tusculanes*, I, 21.

(3) *Tuscul.* I, 26 ; *Lois*, II, 11 ; *de Natura deorum*, III, 15 ; *de Divinatione*, II, 24 et 72.

(4) Sénèque, *de Superstitione*, dans la *Cité de Dieu*, VI, 10.

vis de laquelle il ne dissimulait ni son indignation ni son dédain ; la *théologie physique* ou naturelle, qui se rapporte au monde, aux réalités, mais qu'il convient de développer dans les écoles et non sur le forum ; enfin la *théologie civile*, postérieure aux sociétés, créée, organisée pour elles, ainsi que les autres institutions. Cette dernière théologie était l'objet essentiel de l'ouvrage de Varron ; il tentait de la justifier dans ses fondements, en expliquant d'une manière symbolique le culte qui la représentait, non cependant sans incertitude et sans hésitation. La théologie naturelle, ou *vraie*, à laquelle Varron, comme philosophe, rapportait cette théologie civile que, comme citoyen, il croyait devoir suivre et vénérer, consacrait surtout le dogme de la divinité du monde alors si répandu chez les poètes, chez les savants et dans presque toutes les écoles philosophiques. Le monde composé d'une âme directrice et d'un corps dont les grandes parties animées sont elles-mêmes des dieux, c'était au fond la doctrine commune des platoniciens et des stoïciens ; et Varron n'aurait su trouver mieux, car il n'avait pas appris la *bonne nouvelle de la vie éternelle* (1).

Zénon avait identifié la loi naturelle à la loi divine (2). On peut réduire à cette expression assez nettte du panthéisme les vers nombreux des poètes qui consacrent avec amour l'unité de Dieu, de la vie et du monde (3). L'immortalité individuelle de l'âme et la personnalité divine, la liberté humaine et la providence intelligente de Dieu, voilà les dogmes qui, dans leur ensemble au moins, manquaient à l'inspiration poétique et à l'enseignement des écoles ; les derniers stoïciens eux-mêmes ne les reconnais-

(1) Augustin, *Cité de Dieu*, livres VI et VII, donne une précieuse analyse des principales opinions de Varron et décrit le plan très-rigoureux de son livre.

(2) Cicéron, *de Natura deorum*, I, 14. : « Naturalem legem divinam esse censet. » Le sens de ce passage n'est pas douteux.

(3) Pacuvius, dans Cicéron ; Manilius, *Astronomie*, I, 472, 511 ; Virgile, *Géorgiques*, II, 315 ; IV, 219 ; *Énéide*, VI, 724 ; Lucain, *Pharsale*, IX. — Varron lui-même avait exprimé sa pensée en vers :

Jupiter omnipotens rerum regumque deumque,
Progenitor genitrixque Deum, deus unus et omnes.

Quant à Horace, on sait qu'il est surtout épicurien ; Virgile lui-même le paraît quelquefois, *Géorg*, II, sub fin. ; mais le plus souvent ses idées ont une teinte pythagoricienne.

saient pas tous, et, pour ne parler que d'un seul, la faveur témoignée à la mémoire d'Épicure, la rectitude et l'innocence attribuées à la morale de ce faux sage, ne s'expliquent aisément qu'en supposant à Sénèque une indifférence absolue pour la vie future, ou une absence de foi, qui d'ailleurs paraît assez prouvée. A ces conditions seules, le sage épicurien et le sage stoïcien pouvaient être regardés comme la même personne en une même et seule vie (1).

Ainsi les efforts des mythologues et des théologiens n'avaient pu parvenir à régénérer le dogme païen, à ennoblir les cultes locaux et à les élever à la hauteur de la nouvelle morale, quand les néoplatoniciens d'Alexandrie, représentants de la grande école syncrétique, entreprirent de fonder un système plus vaste, où la religion ésotérique vint remplacer la religion vulgaire, où les sages se firent prêtres, où la philosophie s'incorpora au culte, où les traditions enfin purent se transformer en se mêlant et en s'agrandissant. Ce nouveau système qui enveloppait toutes choses, lutta contre la doctrine chrétienne, plus exclusive mais aussi plus pure. Ici nous parvenons aux limites de la philosophie rationnelle, de la pure philosophie des anciens : nous devons nous arrêter. Restent à considérer, le scepticisme, et les sciences séparées de la philosophie, que le scepticisme combattit avec toutes les doctrines prétendues démonstratives.

(1) Voyez, à ce sujet, un bon passage de Batteux, *Morale d'Épicure*, p. 165, sqq.

LIVRE SEPTIÈME.

FIN DE LA PHILOSOPHIE RATIONNELLE.

§ I.

SCEPTICISME.

PYRRHON, ÆNÉSIDÈME, SEXTUS.

I. Peu d'années après la mort de Socrate naquit Pyrrhon, le fondateur de l'école sceptique, l'un des plus profonds penseurs et l'un des hommes les plus vénérés de l'antiquité. D'une naissance obscure et pauvre, il fut d'abord peintre, comme Socrate avait été sculpteur, et l'on conservait au gymnase d'Élis, sa patrie, des portraits de *coureurs aux flambeaux* qu'il avait peints (1). Il s'attacha au philosophe Anaxarque, le suivit en Asie lors de l'expédition d'Alexandre, et put voir les ascètes indiens, que les Grecs nommaient *gymnosophistes* à cause de la nudité dans laquelle ils se livraient à leurs macérations (2). Anaxarque, disciple d'un disciple de Démocrite, suivait la morale de l'imperturbabilité enseignée par le maître; idéaliste, du reste, et réduisant toutes les perceptions à des représentations scéniques (3), il dut enseigner à Pyrrhon la recherche du calme de l'âme à travers tous les faits inutiles d'une prétendue science qui ne consiste au fond qu'en phénomènes. L'exemple des gymnosophistes, pour lesquels les Grecs furent saisis d'une si vive admiration, contribua sans doute à fortifier dans le père du scepticisme

(1) Antigone de Caryste, dans Diogène, *Vie de Pyrrhon*, IX, 62. Cet Antigone était peu postérieur à Pyrrhon et avait écrit sa vie. Voyez Aristoclès, dans Eusèbe, *Préparation évangélique*, XIV, 18. Seulement, dans sa colère contre le scepticisme, Aristoclès veut que Pyrrhon ait été mauvais peintre.

(2) Diogène, *Vie de Pyrrhon*, I, 61 et 63. Voyez sur les gymnosophistes le livre XV de Strabon.

(3) Voyez notre première partie, liv. IV, c. 2, nº 7.

la disposition à tout ce qu'on pourrait nommer insensibilité de l'esprit ou supériorité de l'homme à la science et à la vie. Pyrrhon, cependant, réduisit à la mesure grecque les extravagances des Indiens : de retour à Élis, il s'attira l'estime de tous par une admirable philosophie pratique, une vie sans faste, une pauvreté exemplaire, mais simple ; il vécut avec sa sœur, qui était accoucheuse, et partagea les travaux domestiques avec elle (1). Le biographe nous dit, à la vérité, que Pyrrhon pratiquait l'incertitude universelle au point de ne se garder de rien et d'avoir besoin d'être partout accompagné de ses amis ; mais ailleurs, il nous le montre aussi fuyant devant le danger, tant il est difficile, lui fait-il dire, de dépouiller l'homme tout entier (2). Le fait est que cette indifférence vis-à-vis des apparences, absolument contraire à l'esprit des sceptiques, ainsi que nous le verrons, niée par Ænésidème en ce qui concerne Pyrrhon (3), doit être regardée comme une exagération du principe de l'impassibilité et rejetée sur le compte des commentateurs. Une telle faiblesse eût été peu convenable à la gravité du grand prêtre d'Élis, et Pyrrhon était revêtu de cette dignité ; les philosophes furent exemptés de tout tribut dans cette ville à cause de lui (4) : sa sagesse était donc de celles que les villes honorent et non de celles que les enfants poursuivent de huées.

Pyrrhon était un Socrate tranquille et résigné. Il détruisait la sophistique et ne tendait pas à la remplacer. Socrate eut le génie de la critique et celui des révolutions qui créent ; Pyrrhon, après avoir mis en ruines le monde de la science, voulut établir à jamais la stabilité de l'homme, de l'homme seul, au milieu de l'instabilité de toutes choses. Indifférent à tout ce qui est extérieur, *il ne changeait rien à la coutume* (5). De là le bonheur du grand prêtre si opposé à la vie agitée du guerrier Socrate et au martyre qu'il souffrit pour une idée. Anaxarque, pilé dans le mor-

(1) Ératosthène, *sur la Richesse*, dans Diogène, IX, 66.
(2) Antigone cité par Diogène, IX, 62 et 66 ; et par Aristoclès, dans Eusèbe, XIV, 18, p. 763.
(3) Ænésidème, dans Diogène, IX, 62.
(4) Diogène, *Vie de Pyrrhon*, IX, 64.
(5) Timon, dans Diogène, IX, 105.

tier de Nicocréon, fut aussi courageux que Socrate; Pyrrhon sans doute fût mort comme lui. Il eût dit aussi : « C'est le sac de Pyrrhon que tu piles, mais ce n'est pas Pyrrhon (1). » Il est encore plus beau de mourir pour le bonheur des hommes et pour la vérité.

A l'expiration de toute période encyclique du développement des idées dans l'humanité, lorsque la sagesse est devenue philosophie, que la philosophie a cessé d'être tout individuelle, que les systèmes se sont opposés, que les contradictions des sens, de la raison seule, et de la raison avec les sens se sont révélées, il doit arriver trois choses : d'abord, de dogmatique qu'elle était, la science se fait négative : de là les sophistes; puis, l'ancienne science ainsi niée par elle-même est une seconde fois niée en vertu d'une méthode nouvelle; mais cette méthode aspire, à son tour, à fonder un nouveau savoir : de là la philosophie critique, représentée par Socrate dans l'antiquité. Enfin les contradictions venant à reparaître dans la méthode qui n'est que le retour sur soi de l'esprit humain, toutes les antinomies passent du monde à la pensée, qui comprend le monde; l'esprit se renferme en son indépendante virtualité; il n'affirme ni ne nie, mais il refuse de croire, il doute, et le scepticisme est né. Le sceptique admet le phénomène, le fait, ou sensible ou intellectuel, pourvu qu'il soit présent à la pensée; mais il s'interdit d'accorder sa foi à quelque réalité qu'on lui présente, parce que, dit-il, à tout fait un fait s'oppose, et à toute assertion une autre assertion. Ainsi se produit le doute sous la forme d'un nouveau phénomène semblable aux autres, la *suspension*, qui est, en un mot, tout le pyrrhonisme. Et à peine la *suspension* a-t-elle eu lieu que l'*imperturbabilité* paraît.

II. Le créateur du scepticisme assista, dans sa longue vie, aux vicissitudes de la philosophie après Socrate. Il avait dépassé sa trentième année que Platon vivait encore. Il traversa l'enseignement d'Aristote, celui de l'Académie, celui du Lycée, et vit fonder les écoles d'Épicure et de Zénon. C'est au milieu de ces agitations de la pensée grecque que le vieillard, élevé prématuré-

(1) Voyez la mort d'Anaxarque, dans Valère-Maxime, III, 3. Cf. l'*Apologétique* de Tertullien.

ment au doute absolu, à ce doute que la fin de la seconde période de la philosophie devait justifier comme la fin de la première, se montra si admirablement indifférent, dit son disciple, à la vaine sagesse des sophistes, et, vivant dans son immuable pensée, sans s'inquiéter de la nature ou de l'origine de chaque chose, seul entre les hommes se comporta à la manière d'un dieu (1). Dans son mépris pour la nouvelle et pour l'ancienne science, Pyrrhon voulut revenir à l'antique sagesse. Il médita les vers du vieil Homère, de ce poète qui souvent varie, qui ne juge pas, que bientôt les sceptiques revendiquèrent à son exemple pour un des leurs (2). La race des hommes, répétait-il souvent, est semblable aux feuilles des arbres (3); ou bien encore il récitait, avec Achille, ces vers d'un passage sublime où la colère et la douleur se mêlent à la résignation : « Ami, meurs à ton tour; pourquoi te lamenter? Patrocle, si supérieur à toi, est bien mort (4). »

Pyrrhon n'écrivit rien : il était *modeste* (5). Mais Timon de Phlionte, son disciple, que les anciens nommaient son interprète, son *prophète* (6), occupa dans l'école sceptique la place que Zénon, disciple de Parménide, avait occupée dans l'école d'Élée. Danseur dans sa jeunesse, il fut conduit à la philosophie par Stilpon de Mégare, dont la doctrine était assez voisine du scepticisme, puisqu'elle niait la possibilité de comprendre les rapports essentiels qui fondent l'intelligence, et qu'elle voulait mener le sage à l'insensibilité absolue (7). L'école d'Euclide put transmettre à celle de Pyrrhon les nombreux arguments à l'aide desquels elle infirmait l'usage de la raison pour l'établissement de la science des phénomènes; Pyrrhon lui-même avait, du reste, entendu quelqu'un des mégariques (8). Devenu disciple de Pyrrhon, Timon

(1) Timon, dans Diogène, *Vie de Pyrrhon*, IX, 65.

(2) Diogène, ibid., IX. 71 et 73. Ils citèrent, par exemple, ce vers : Il y a de tous côtés grand nombre de paroles. (*Iliade*, XX, 249.)

(3) *Iliade*, VI, 146.

(4) Ibid., XXI, 106,107; Sextus, *Adversus grammaticos*, 272; et Diogène, IX, 67.

(5) Aristoclès, dans Eusèbe, *Préparation à l'Évangile*, XIV, 18 : « καλῶν ἄτυφον ἑαυτόν.

(6) Sextus, *Adversus grammaticos*, 53.

(7) Voyez, pour Stilpon, ci-dessus, l. V, c. 1, n° 3.

(8) Un nommé Bryson, au dire de Diogène, IX, 61. Voyez la note de Ménage.

vécut à Élis avec lui; puis il enseigna l'art oratoire et la philosophie à Chalcédoine; il se retira enfin à Athènes, où il servit le scepticisme par la poésie comme Zénon d'Élée avait servi son école par la dialectique. Timon se déclara l'ennemi de tout dogmatisme, et en particulier du dogmatisme négatif de la nouvelle Académie. Doué d'une rare éloquence et du génie de la satire, il écrivit, parmi de nombreux ouvrages, ces Silles célèbres, parodies philosophiques destinées à ruiner tous les systèmes (1). Il mourut cependant à Athènes dans un âge avancé, laissant des disciples, mais sans avoir pu l'emporter sur l'enseignement d'Arcésilas. Pendant un siècle et demi environ, le scepticisme s'effaça devant l'éclat de la nouvelle Académie, qui répondait en partie au même besoin des esprits, mais qui se trouvait plus propre à satisfaire le goût des Romains pour la rhétorique et pour l'étude littéraire des doctrines, et qui conduisait d'ailleurs à l'éclectisme. Il est donc aisé de concilier les témoignages irrécusables qui nous font connaître la succession des philosophes sceptiques depuis Timon jusqu'à Ænésidème (2), avec l'opinion d'un sceptique apparemment bien instruit, mais qui n'avance qu'un fait négatif. Ce dernier ignore, ou peut-être il renie, parce qu'ils ne lui semblent pas assez illustres, les successeurs de Timon jusqu'à Ptolémée de Cyrène, maître du maître d'Ænésidème (3). Quoi qu'il en soit, vers le temps de la vieillesse de Cicéron, Ænésidème releva définitivement le scepticisme pour le faire servir à l'établissement de la doctrine des contraires. Ses disciples étudièrent la sceptique et l'embrassèrent pour elle-même; ils en firent un puissant corps de doctrine et l'un des plus grands monuments de la pensée humaine.

III. Les disciples de Pyrrhon furent connus sous quatre noms principaux, qui nous présentent un abrégé de leur doctrine. On

(1) Les Silles étaient divisés en trois livres. Le premier était un poème exégétique; le deuxième et le troisième étaient des dialogues de Xénophane d'Élée avec lui-même, où les philosophes des deux périodes étaient passés en revue. V. Diogène, IX, 111, *Vie de Timon.* — Timon écrivit aussi un grand nombre de tragédies et de comédies, et des satires. Malgré son goût pour la solitude, établi par le témoignage d'Antigone, qui ajouta sa vie à celle de Pyrrhon, il faut se garder de le confondre avec le célèbre misanthrope d'Athènes. (Diogène, IX, 112.)

(2) Sotion et Hippobote, dans Diogène, IX, 115 et 116.

(3) Ménodote, dans Diogène, IX, 115.

les nomma philosophes zététiques, sceptiques, éphectiques et aporétiques. Le premier nom nous les fait connaître comme *chercheurs :* ils poursuivent la science ; le second, comme *examinateurs :* ils comparent, étudient ; c'est le second état de la recherche, celui où le chercheur s'aperçoit qu'il n'a pas trouvé ; le troisième, comme *en suspens :* c'est l'état d'équilibre ou de suspension qui suit la recherche infructueuse ; le quatrième enfin comme *douteurs* (1) : c'est l'état final sous le point de vue du savoir. Voici maintenant quels sont les principes de la recherche et les causes du doute. Il existe un critérium de la vérité pour le sceptique. Ce critérium, reconnu par Pyrrhon, c'est le *phénomène*, ou ce qui paraît. Quelle que soit la nature de cette apparence, il n'importe ; c'est toujours à l'âme qu'elle se manifeste, et sous ce rapport aucune n'est préférable à une autre. L'état passif de l'homme est incontestable pour lui ; il s'impose avec une force irrésistible. Aussi toute assertion est légitime, pourvu que nous ajoutions *il me paraît* (2). Que l'on demande à Timon : *Ceci est doux?* Je ne le dis pas, répondra-t-il. Mais, *Ceci vous paraît doux?* je l'accorde (3). Et de même aussi les sceptiques se servent de la raison ; mais ils en emploient le ministère sans poser la réalité des objets qu'elle prétend envisager. Ce qui est pensé est évident de soi, puisqu'il est pensé ; l'objectivité seule est le but de la recherche. Or, en cherchant il faut se servir des termes, de ceux de *lieu* et de *nécessité*, par exemple, non dogmatiquement, mais pour la démonstration qui exige qu'on oppose une raison à une autre : que si les choses paraissent opposées, les termes ayant même valeur, même poids, il est clair qu'on ignore la vérité (4). La raison des pyrrhoniens est un *signe énonciatoire* des apparences ou de certaines pensées, quelles qu'elles soient, à l'aide duquel ils les comparent toutes les unes aux autres ; après quoi ils s'aperçoivent qu'elles sont pleines de trouble et d'inutilité (5).

(1) Diogène, *Vie de Pyrrhon*, IX, 69 et 70.

(2) Sextus, *Hypotyposes*, I, 191, 197 ; *Adversus logicos*, I, 30 ; Diogène, IX, 77, 105, 107.

(3) Timon, dans Diogène, IX, 105, d'après un livre *sur la Sensation*.

(4) Diogène, ibid., IX, 76, 77.

(5) Ænésidème, dans Diogène, IX, 78. Nous suivons, malgré l'opinion de Ritter,

A toute raison une raison est opposée (1). C'est la supposition qui, vérifiée dans tous les cas possibles, sert à fonder le scepticisme. Pyrrhon, dit Ænésidème, se refuse à rien établir dogmatiquement, à cause de l'*antilogie* (2). A chaque argument, peut-on dire encore, répond un argument de poids égal, à ce qu'il semble, et de cette égalité de poids naît l'équilibre (3). Il est clair, au surplus, que l'antilogie elle-même ne doit pas être affirmée : elle est semblable à ces purgatifs qui sortent du corps avec les matières qu'ils en expulsent (4). De là les formules : *Je ne dis rien, je ne pose rien, je me suspens ; pas plus ceci que cela, pas davantage*, qui toutes expriment l'état du sceptique comme un phénomène auquel il n'y a rien à objecter. La formule, *pas davantage*, par exemple, s'applique à elle-même et se nie ; et, quand on dit *Je ne pose rien*, on ajoute : *pas même cela que je ne pose rien* (5). Ainsi donc tout pour le sceptique, lorsqu'il s'agit des réalités extérieures, est également *incertain*, *incroyable, indifférent ;* ses opinions, ses sensations ne lui semblent ni fausses ni vraies ; il est *sans inclination ;* il dit de chaque chose : elle n'*est* pas plutôt qu'elle *n'est pas*, qu'elle *n'est et n'est pas*, ou *ni n'est ni n'est pas*. Il parvient ainsi à l'*inaffirmation*, puis à l'*imperturbabilité* (6), qui n'est elle-même qu'un simple phénomène (7), ou encore à la *métriopathie*, mesure dans les états de l'âme, établissement de l'ordre dans l'homme (8). On raconte que le peintre Apelles, désespérant d'imiter l'écume d'un cheval, jeta son éponge sur le tableau et produisit ainsi l'effet qu'il avait tant cherché ; de même le sceptique voulait d'abord atteindre l'imperturbabilité en résolvant les contradictions de la pensée ; n'y pouvant parvenir, il s'arrêta à la suspension, et sa suspension

la correction de Casaubon (μηνύσις, au lieu de μνήμη τὶς) comme plus conforme au contexte.

(1) Diogène, IX, 74 : « Παντὶ λόγῳ λόγος ἀντίκειται. »

(2) Id., IX, 106 : « οὐδὲν ὁρίζειν... διὰ τὴν ἀντιλογίαν. »

(3) Sextus, *Hypotyposes*, I, 202 ; Diogène, IX, 101. De là les termes ἰσοσθένεια τῶν λόγων, ἀῤῥεψία.

(4) Diogène, IX, 76.

(5) Id., IX, 61, 74, 76, 107 ; Sextus, I, 197.

(6) Aristoclès, dans Eusèbe, *Préparation évangélique*, XIV, 18.

(7) Sextus, *Adversus grammaticos*, 203 ; « φαινομένη αὐτοῖς ἀταραξία. »

(8) Id., *Adversus mathematicos*, 25.

fut aussitôt suivie de l'imperturbabilité comme un corps l'est de son ombre (1).

Pyrrhon fut rangé par les anciens au nombre des philosophes moralistes qui avaient condamné l'étude de la nature pour réduire la fin de l'homme et tous les biens qu'il peut désirer à la vertu (2). En effet, ceux des disciples de Socrate qui repoussèrent toute physique, toute théologie, comme l'avait fait leur maître, et qui n'essayèrent pas d'appliquer sa méthode à la recherche du vrai en dehors de la morale, furent de vrais sceptiques. Tels étaient Diogène, Cratès et les cyrénaïques, sauf qu'ils ne possédaient pas les raisons de leur doute à l'état d'un système parfait. On se tromperait d'ailleurs si l'on pensait que le scepticisme excluait la morale. En tant que doctrine, il l'excluait sans aucun doute, mais en tant que phénomène, phénomène plein de grandeur, de noblesse et d'attrait pour l'âme, il pouvait l'admettre après l'avoir repoussée scientifiquement. C'est ainsi que nous voyons Timon enseigner dans ses vers la *nature éternelle de la divinité et du bien :* nature propre à régler la vie de l'homme, phénomène à contempler et à suivre entre tous les phénomènes (3). Ces paroles n'appartiennent pas au savant, mais au croyant, et nous devons penser que Timon était fidèle à la pensée du prêtre d'Élis lorsque, à part de toute science, il posait ainsi la foi dans la divinité comme fondement de la vertu et de l'harmonie de l'âme.

IV. Les principes du scepticisme exigeaient l'établissement d'un système de raisons propres à mettre la contradiction en évidence, et à produire la suspension de l'esprit. En effet, les plus anciens sceptiques s'occupèrent de former des catégories particulières à leur école, et qui reçurent d'eux les noms de *raisons*, de *lieux communs*, et plus souvent encore de *modes de la suspension* (4). On les énonce au nombre de dix, que nous rangerons dans l'ordre suivant :

1° La différence des animaux, de leur origine, de leur orga-

(1) Sextus, *Adversus mathematicos*, 28.
(2) Cicéron, *de Finibus*, III, 3 et 4, et IV, 6.
(3) Sextus, *Adversus ethicos*, XI, 20.
(4) Id., *Hypotyposes*, I, 36.

nisation, de leurs sens et de leurs impressions, relativement aux mêmes objets : toutes causes de diversités dans les jugements qu'ils portent ou peuvent porter de la nature et des qualités des choses. Que les animaux soient privés de raison, ce qui est fort contestable, ou qu'ils ne le soient pas, quelle raison valable avons-nous de préférér nos perceptions aux leurs quand nous cherchons la vérité ?

2° La différence des caractères ethnique et physiologique de la nature humaine : les hommes diffèrent les uns des autres et par l'esprit et par le corps. La contrariété des caractères et celle des opinions dogmatiques chez les philosophes, la contrariété des goûts et des affections remarquée par les médecins rendent la vérité sur l'objet impossible à connaître.

3° La différence des organes des sens chez un même homme : chaque organe révèle une qualité particulière de l'objet. Ces qualités dépendent-elles uniquement de notre conformation ou appartiennent-elles réellement à cet objet ? Lui appartiennent-elles toutes, ou seulement quelques-unes, ou y en a-t-il aussi d'autres que nous ne percevons pas ? Enfin, qu'est-ce qui constitue l'objet ? est-ce telle qualité ou telle autre ?

4° La différence qui tient aux états divers et aux changements qui surviennent dans l'organisme : maladie, sommeil, tristesse, vieillesse, crainte, amitié, froid, réplétion, sont autant de causes de différents genres qui font varier nos jugements. Un fou n'est-il pas comme nous dans la nature ? En quoi diffère-t-il de nous qui voyons en repos le soleil qui se meut ? Et que dire des extatiques et des somnambules, des prophètes, des devins, de tous ceux qui voient ce qui ne paraît point aux autres hommes ?

5° La différence que la quantité de la chose sensible produit dans le jugement que nous portons : plus ou moins de froid, un mouvement plus ou moins rapide, peu de vin bu ou beaucoup changent tous les résultats. En général la composition ou la division des parties homogènes modifie la sensation.

6° La différence des modes d'éducation des hommes, de leurs lois, des croyances mythiques, des conventions artificielles et des idées systématiques. Où peut-on trouver la vérité quand les lois,

les coutumes et les croyances ont leurs contraires auprès d'elles ou dans d'autres pays ?

7° Le mélange et la combinaison des choses dont il est impossible de juger séparément : les couleurs, les poids, les qualités en général changent suivant le mélange, et il nous est impossible d'isoler le fer de l'air ou de l'eau dans lesquels nous le pesons, les couleurs, des humeurs de nos yeux qu'elles traversent, etc.

8° Les supports, lieux, positions ou circonstances diverses à part desquels aucun objet ne peut être considéré ; ainsi la distance change la forme et les grandeurs ; or, tout objet est vu à une distance, en un lieu, dans une position, etc., etc.

9° La rareté ou la vulgarité des phénomènes : les hommes jugent que les apparences, selon qu'elles sont plus rares ou plus communes, leur révèlent des objets précieux, comme l'or ; menaçants, comme les comètes ; ou au contraire indifférents comme l'eau ou le soleil.

10° La relation qui est partout et sans laquelle nous ne jugeons de rien : toutes les idées, tous les objets se rapportent à d'autres idées, à d'autres objets ; et tout ce dont on juge est relatif à ce qui juge (1).

De ces dix lieux communs du scepticisme, les quatre premiers regardent celui qui juge : l'animal, l'homme, le sens en général et le sens modifié ; les deux suivants regardent ce dont on juge, l'objet, considéré comme un composé sensible ou comme un composé intellectuel. Les quatre derniers enfin se rapportent à la fois à celui qui juge et à ce dont il juge, et parmi ceux-ci, le dernier de tous exprime à la fois tous les autres sous cet énoncé : tout est relatif.

Ces dix raisons, malgré leur généralité et l'extension qu'on leur peut donner ont été visiblement formulées, d'abord au point de vue de l'histoire, puis à celui des phénomènes sensibles, mais beaucoup moins au point de vue de la raison pure et des idées. Il y a là tout un ordre de considérations négligées. Les études

(1) Sextus, *Hypotyposes*, I, 36-164 ; Diogène, *Vie de Pyrrhon*, IX, 79-89. — Nous modifions légèrement l'ordre suivi par les deux compilateurs (il n'est pas le même dans tous deux) pour le mettre en rapport avec la systématisation qui suit et que nous empruntons à Sextus (ibid., I, 38 et 39).

médicales de Timon, et sans doute aussi de ses disciples (1), tendaient à faire subordonner les recherches des sceptiques à celles des contradictions que révèlent l'histoire et les sciences naturelles. Mais nous devons dire que les spéculations des écoles d'Elée et de Mégare, alors très-connues en Grèce, et que nous voyons reproduites par Timon, en ce qui touche à l'idée du mouvement (2), suppléaient cette partie du scepticisme. En deux mots, les opinions des empiriques se trouvaient combattues par la plupart des motifs de douter que nous venons d'énumérer; les opinions des rationalistes l'étaient par leur opposition même; toutes ensemble, par le motif général de la *relation*, et par les contradictions de la raison et des sens que les éléates, les sophistes et les mégariques avaient tant exploitées; et Timon n'avait plus qu'à répondre à ceux qui prenaient pour critérium de la vérité l'accord des sens et de la raison, ce plaisant proverbe grec qui fait allusion au pacte momentané de deux hommes sans foi; Attagas et Numénius sont d'accord (3).

V. Après qu'Aristote eut donné sa théorie de la démonstration, l'école sceptique eut à faire de nouveaux efforts, et elle s'éleva bien au-dessus des sophismes isolés dont l'école de Mégare fatiguait les péripatéticiens. Telle est, ce nous semble, l'origine des *cinq modes de suspension*, en partie anciens, en partie nouveaux, qui tirent leur unité de l'intention de réfuter la doctrine du syllogisme et des principes indémontrables. Ces cinq modes sont admirablement ingénieux et puissants par eux-mêmes et par la liaison qui les réduit en un seul tout. On les attribue aux *nouveaux sceptiques* (4), c'est-à-dire aux successeurs d'Ænésidème, et ailleurs aux *disciples d'Agrippa* (5) : d'où nous concluons que ce dernier systématisa contre les commentateurs d'Aristote qui vivaient de son temps, les arguments que Timon avait dû déjà

(1) Diogène, *Vie de Timon*, IX, 109.

(2) Sextus, *Adv. music.*, 66; *Adv. physic.*, II, 197.

(3) Diogène, *Vie de Timon*, IX, 114. Voyez, sur ce proverbe, l'intéressant commentaire de Ménage, p. 441, et la note de Kuhnius, p. 544.

(4) Sextus, *Hypotyposes*, I, 164.

(5) Diogène, *Vie de Pyrrhon*, IX, 88. — Agrippa est postérieur à Ænésidème qui marque la limite des anciens et des nouveaux sceptiques. Il est, suivant toute apparence, antérieur à Antiochus, troisième successeur d'Ænésidème, que Diogène nomme, en même temps qu'Apellas, auteur d'un ouvrage (d'un dialo-

diriger contre les premiers péripatéticiens, quand il se demandait s'il était permis de poser une hypothèse au début de la science (1). Peut-être Agrippa doit-il être regardé comme le véritable rénovateur du scepticisme après Ænésidème, qui ne l'avait relevé que dans l'intérêt d'une autre doctrine.

1° Le premier mode de suspension se tire de la *contradiction* des sentiments des hommes sur toutes choses; c'est le point de départ naturel du sceptique. Mais le dogmatique à qui l'on s'adresse peut choisir entre ces sentiments, et vouloir démontrer la légitimité de son choix; c'est alors que le second mode se présente.

2° Ce second mode est le *progrès à l'infini* : toute preuve qu'on avance requiert elle-même une preuve; sans cela, sur quoi reposerait sa légitimité? mais, à cette nouvelle preuve, il en faut une nouvelle encore, et l'on remonte ainsi jusqu'à l'infini. La *contradiction* et le *progrès à l'infini* s'appliquent également aux choses sensibles et aux choses intelligibles. Peut-être le dogmatique voudra-t-il alors juger du sensible par l'intelligible, ou réciproquement, et chercher dans l'un la démonstration de l'autre ; ici s'applique le troisième mode :

3° C'est le cercle vicieux nommé par les sceptiques *diallèle* ou *l'un par l'autre*. Celui qui prouve le sensible par l'intelligible devra procéder ensuite à la preuve de l'intelligible; mais celui-ci, ne pouvant se prouver par un autre intelligible à moins de progrès à l'infini, il faudra le prouver par le sensible; d'où cercle vicieux : on démontre une chose par une autre qui est incertaine, puis on démontre cette dernière par la première, qui est précisément à démontrer. Alors le dogmatique peut supposer une vérité accordée sans démonstration et la faire servir à démontrer toutes les autres : il tombe dans l'*hypothèse*.

4° L'*hypothèse* est insoutenable : il est ridicule de penser que ce qui sert à tout prouver doive demeurer sans preuve; au contraire jamais la démonstration ne parut plus nécessaire; et tou-

gue?) intitulé *Agrippa*. V. Diogène, IX, 106. On peut donc le placer approximativement dans la première moitié du premier siècle de notre ère, au temps des premiers commentateurs d'Aristote. Cependant Fabricius, p. 41, croit Agrippa plus récent, et interprète tout autrement le passage de Diogène.

(1) Sextus, *Adversus geometras*, 1.

jours à une hypothèse nous pouvons opposer une hypothèse contradictoire, avec le même droit d'être crus sur parole. Il reste au dogmatique un dernier parti à prendre, celui de regarder sa première proposition comme évidente, intelligible ou sensible de sa nature et sans aucun sujet de doute; mais quand bien même on ne pourrait lui opposer la contradiction, quand même tous les hommes partageraient son opinion, ce qui n'est pas, il resterait un dernier mode : c'est celui qui se tire de la relation.

5° La *relativité* consiste en ce que tout intelligible est relatif aux êtres intelligents, tout sensible aux êtres qui sentent, et toutes choses aux autres choses à part desquelles on ne saurait les considérer.

En général, on peut réduire à deux tous les moyens de douter, par ce dilemme : ou une chose que l'on croit connue sera crue telle par elle-même, ou elle le sera par une autre; mais on ne peut être assuré de connaître de la première manière à cause de la controverse universelle à laquelle on ne peut échapper ni par les sens ni par la raison, qui sont controversés tous deux ; et on ne peut pas l'être mieux de la seconde, toute démonstration conduisant au progrès à l'infini, au diallèle ou à l'hypothèse (1). La réfutation des philosophes qui admettent un critère de la vérité est implicitement contenue dans ce qui procède : ou ce critère sera pris pour lui-même, et on tombera dans l'hypothèse ; ou bien on en voudra juger, et alors il sera requis un critère du critère, ce qui conduit au progrès à l'infini (2).

VI. Aux modes généraux de la *suspension*, les sceptiques ajoutèrent des modes particuliers, contre les physiciens, destinés à réfuter d'avance toute cause assignable pour l'explication des phénomènes ; tels sont les huit *tropes de l'étiologie* classés par Ænésidème : 1° une étiologie est réfutable quand la cause assignée appartient à un ordre de choses qui ne sont ni évidentes ni

(1) Sextus, *Hypotyposes*, I, 164-180. Cf. Diogène, *Vie de Pyrrhon*, IX, 88-96. — Diogène est confus et se répète. Nous abrégeons Sextus en transportant, pour plus d'ordre, le *diallèle* du cinquième au troisième rang, et la *relativité* du troisième au cinquième. Nos développements, du reste, sont ceux de Sextus lui-même, qu'on a quelquefois défigurés.

(2) Diogène, loc. cit., 94.

réductibles à l'évidence; 2° quand, parmi les causes qu'on pourrait peut-être assigner, on se détermine en faveur de l'une quelconque au détriment des autres; 3° quand le phénomène implique un certain ordre et que la cause ne s'étend pas à l'explication de cet ordre; 4° quand on admet que telle chose cachée a lieu comme telle chose apparente, tandis qu'en réalité elle pourrait bien avoir lieu autrement; 5° quand on tente d'expliquer l'univers à l'aide de certains éléments qu'on imagine, et non suivant ce que tout le monde sait; 6° quand on adopte ce qui est conforme à l'hypothèse qu'on a embrassée et qu'on néglige ce qui lui est contraire; 7° quand on avance des raisons qui ne sont conformes ni aux apparences ni même à l'hypothèse; 8° quand on rend compte de la cause d'un phénomène par la cause tout aussi douteuse qu'on a assignée à un autre. Tout physicien tombe dans quelqu'un de ces piéges ou dans plusieurs à la fois (1).

Cette réfutation des *raisons scientifiques* peut être complétée par celle de la *théorie des signes*. Les sceptiques opposaient leur critique de l'étiologie à toute raison donnée par un savant; ils opposaient en général leur critique des signes à tous les jugements dans lesquels on tire une conclusion de ce qui paraît à ce qui ne paraît pas. Cette dernière critique, dirigée surtout par Ænésidème contre les stoïciens, a d'ailleurs une grande universalité, et ses successeurs l'adoptèrent et la développèrent. Sextus l'expose comme il suit : « On entend par *signe* tout ce qui sert à nous rappeler une chose observée conjointement avec quelque autre; le signe et ce qui est signifié doivent être concomitants. Ceci posé, il est deux sortes de signes : le *signe remémoratif*, éminemment utile dans la vie et que les sceptiques admettent, comme tous les hommes, pour prévoir, à l'aide d'un événement présent, un événement qui va suivre; le *signe démonstratif*, usité chez les dogmatiques et chez les médecins rationalistes qui veulent conclure d'une chose phénoménale, évidente, actuelle, à une chose cachée et par elle-même inconnue : c'est ce dernier signe que les sceptiques repoussent. La chose signifiée, disent-ils, ne doit être ni ab-

(1) Sextus, *Hypotyposes*, I, 180-185. Cf. l'excellent commentaire de Fabricius, où des exemples sont rapportés, et notre discussion à la fin du chapitre qui suit.

solument cachée ni évidente de soi, car le signe serait alors ou impossible ou inutile : elle doit être cachée pour un temps ou demeurer toujours telle en vertu d'un ordre naturel. Mais le signe et la chose signifiée, étant corrélatifs et inséparables, ne peuvent être connus que simultanément ; de sa nature, en effet, le signe ne peut être connu postérieurement, et, en tant que signe, il ne peut être non plus connu antérieurement, c'est-à-dire sans relation à la chose signifiée : le signe, s'il existe, est donc inutile. En outre, le signe paraît-il, est-il évident, ou fait-il partie des choses cachées? Dans le premier cas, on n'en disputerait jamais, pas plus qu'on ne dispute des impressions présentes ; mais, au contraire, on en dispute toujours et partout, en physique et en médecine. Dans le second cas, le signe a besoin d'un signe et celui-ci d'un autre, sans qu'on puisse s'arrêter ; comment donc vérifier le signe et comment le connaître? Enfin, on peut aussi demander si le signe est sensible ou intelligible ; car, entre ces deux choses, il n'est pas de terme moyen. Sensible? mais on doute si le sensible existe en lui-même, et, si l'on s'en remet à l'apparence, celle du sensible est invariable, tandis que sur le signe les opinions varient. Intelligible? il sera alors un axiome, un énoncé comme l'entendent les stoïciens ; il sera l'*antécédent d'une bonne connexion logique procédant du vrai au vrai pour révéler le conséquent*, si bien d'ailleurs que le signe et le signifié soient simultanément présents. Mais comment établir la réalité de ce signe et la valeur des démonstrations? par d'autres signes et par d'autres démonstrations que rien ne justifiera (1). »

VII. Ainsi les sceptiques, Ænésidème et ses successeurs, réduisaient la connaissance certaine à celle de tous les phénomènes actuels, soit des sens, soit de la pensée : ils opposaient d'invincibles

(1) Id., *Adv. logicos*, II, 141, sqq., probablement d'après Ænésidème cité au nº 215 du même livre et dont l'argument est complété, à ce qu'il semble, au nº 267. Cet argument est fondamental dans cette controverse. Il se fonde sur l'opposition de ce qui paraît à ce qui ne paraît pas, et à cette opposition on peut ramener celle du sensible à l'intelligible, comme dans la doctrine de Kant. « Ceux qui admettent que les choses qui nous sont dérobées peuvent être signalées par celles qui nous sont présentes et évidentes s'abandonnent, dit Ænésidème, à une vaine inclination (κενὴ προςπάθεια, ou mieux peut-être προπάθεια, à une *préimpression vide*). (Photius, *Bibliotheca græca*, cod. 212.)

obstacles à la recherche de l'inconnu comme *cause* du connu et de l'inconnu, comme *signifié*, démontré par le connu. Telles sont en effet les deux voies de l'esprit humain : conclure d'un effet à une cause; conclure de quelque chose qui est à quelque autre chose que l'expérience ou le raisonnement témoignent être liée à la première et ne pas exister sans elle. Cependant Ænésidème élevait encore plus haut sa critique de la connaissance, et il montrait la possibilité de nier la chose en tant que cause, et la chose en tant que réellement existante ou vraie. De là deux argumentations, qui sont en quelque sorte le double sommet du scepticisme : l'une est dirigée contre la compréhensibilité de l'*idée objective de cause*, l'autre contre la compréhensibilité de l'*idée objective du vrai*; on peut les réduire aux termes suivants :

Parlons d'abord de la cause : toute cause est relative, or ce qui est relatif existe seulement pour la pensée (car on s'accorde à définir le relatif, *ce qui est compris relativement à quelque chose*) (1); donc la cause a une existence purement idéale et non pas en soi. De plus la génération, le mouvement, l'agir et le pâtir sont inintelligibles, ainsi que les sceptiques l'ont souvent fait voir : donc la cause qui y est relative est inintelligible aussi. Qu'est-ce enfin qui est cause et de quoi est-il cause? Ce ne peut être que le corps du corps, ou l'incorporel de l'incorporel, ou le corps de l'incorporel ou l'incorporel du corps. Mais les deux premiers cas sont inadmissibles, parce que, de deux choses *indifférentes* et de même nature, il n'y a pas de raison pour que l'une soit cause ou effet plutôt que l'autre; et les deux derniers le sont également, parcequ'il n'y a pas de rapport, pas de contact possible entre deux natures étrangères, telles que ce qui est corps et ce qui ne l'est pas (2). Développons ces quatre hypothèses : s'il s'agit du corps, on doit le supposer soumis à la génération et sujet à l'expérience, comme tout ce qui est sensible, ou inabordable et inaltérable à la façon des atomes d'Épicure. Quoiqu'il en soit, l'ac-

(1) Sextus, *Adversus logicos*, II, 453 et 564.

(2) Sextus, *Adversus physicos*, I, 207-218. « Ces arguments, dit Sextus, sont ainsi rapportés simplement par quelques-uns ; Ænésidème les a éclaircis et développés de la manière suivante. » Suivent, en effet, les arguments que nous abrégeons dans notre texte.

tion et la production sont impossibles, parce que, si le corps demeure en soi, il demeure seul et le même; et s'il s'unit à un autre, il ne peut en produire, par cette union, un troisième qui n'existât pas auparavant : sans cela l'unité deviendrait multiplicité; puis la multiplicité deviendrait infinité, ce qui est absurde. Ainsi, le corps n'est pas cause du corps, et pour la même raison l'incorporel n'est pas cause de l'incorporel, à moins que le multiple ne naisse de l'un; et d'ailleurs ce qui est incorporel est intangible, et comment imaginerait-on, sans le contact, l'action et la passion? Enfin le corps et l'incorporel ne sauraient se produire mutuellement : un cheval ne fait pas un platane, une nature ne fait pas une autre nature; et si l'on dit que celle-ci préexiste dans la première, elle n'est donc pas engendrée par elle (1).

Autre série d'arguments : la cause vient d'être envisagée dans sa nature; mais on peut aussi l'étudier par rapport au mouvement, dans le temps, dans l'espace, et enfin relativement à l'objet de son action (2). Cause en tant que mouvante : le mouvement est-il la cause du mouvement, ou le repos du repos, ou le repos du mouvement, ou le mouvement du repos? Les deux premiers cas sont inadmissibles, à cause de l'identité d'état des deux parts; rien ne distingue le mû du moteur, et l'un n'est pas plutôt la cause de l'autre qu'il n'en est l'effet. Dans les deux autres cas, l'impossibilité est la même, pour une raison opposée : nulle nature ne peut causer son contraire; le froid n'enferme pas le chaud (3). Cause dans

(1) Ænésidème, dans Sextus, loc. cit., 219-227.— Suivant la langue de la philosophie cartésienne, on dirait qu'Énésidème fait voir ici qu'*une substance ne peut agir sur une autre substance ni la produire*. Il fait voir aussi que tout changement, tout développement interne implique passage de l'unité à la multiplicité, c'est-à-dire contradiction. — Ces arguments n'ont pas pour objet de prouver dogmatiquement que la cause n'existe pas, comme on feint de le croire quelquefois pour les réfuter, mais bien de montrer que la notion en est contradictoire avec d'autres notions, c'est-à-dire, selon les sceptiques, *incompréhensible*.

(2) Cette petite systématisation, à peu près indiquée par Sextus, loc. cit., nº 266, à la fin de son argumentation sur la cause, nous semble limiter naturellement le fragment qu'il emprunte, dit-il, à Ænésidème, et qui serait incomplet si on voulait s'arrêter plus tôt. — C'est, au reste, l'opinion de Fabricius, pag. 597.

(3) Sextus, loc. cit., 227-232. On peut remarquer, à l'occasion de cet argument, que Descartes explique le mouvement et les effets du choc sans supposer de cause active dans la matière. — Au reste le mouvement est pris par Ænésidème dans un sens plus général très-connu dans l'antiquité, et peu familier aux critiques modernes.

le temps : la cause précède-t-elle son effet, ou le suit-elle, ou est-elle simultanée avec lui? Dans ce dernier cas, il y a co-existence et pas de cause ; dans le second le fils serait plus ancien que le père, ce que personne n'admettra ; dans le premier la cause pourrait exister sans son effet, c'est-à-dire qu'elle pourrait n'être pas cause, ce qui est absurde (1). Cause dans l'espace : elle doit agir par contact ou par pénétration ; mais s'il y a simple contact, les surfaces étant incorporelles, et l'incorporel ne pouvant agir ni pâtir, les surfaces s'identifient et rien n'est produit ; et s'il y a pénétration, ce ne peut être que par les pores, tout corps étant impénétrable; et de nouveau l'action ne saurait avoir lieu que par les surfaces, ce qui ramène la même difficulté. D'ailleurs tout contact est incompréhensible : le tout ne peut toucher le tout, ni la partie toucher la partie, ce qui est la même chose, parce qu'il y aurait identification et non pas contact ; et le tout ne peut toucher la partie, ni la partie le tout, parce qu'il faudrait que le grand se fît petit ou réciproquement (2).

Si maintenant nous considérons la cause par rapport à l'objet passif de son action, de deux choses l'une, ou elle existera par soi absolument, ou elle aura besoin de cet objet aussi pour exister. Dans la première hypothèse, étant toujours en soi et n'ayant besoin de rien, elle devrait toujours produire son effet, le même effet, ce qui n'est pas confirmé par l'expérience. Dans la seconde, l'agent et le patient étant corrélatifs, on ne voit pas pourquoi l'un serait nommé cause plutôt que l'autre. Par exemple, le feu ne brûle pas tout, partout et toujours : il n'est donc pas absolument cause de la combustion ; et quand le feu brûle le bois, pourquoi le bois ne serait-il pas cause aussi bien que le feu (3)? En outre, la cause est douée d'une seule puissance ou de plusieurs : si c'est d'une seule, elle produira son effet universellement et constamment ; et si c'est de plusieurs, elle les produira tous de même ; mais, au contraire, en réalité la même cause agit ici d'une manière et là d'une autre ; le feu durcit l'argile et liquéfie la cire. Les dog-

(1) Sextus loc. cit., 232-237.

(2) Id., loc. cit., 255-266. Nous intervertissons l'ordre de cet argument, que Sextus amène le dernier et qu'il rattache à un autre.

(3) Id., loc. cit., 237-246.

matiques disent que cette diversité tient à la diversité de l'objet, mais alors c'est l'objet qui est cause, et non pas l'agent (1). Enfin la cause est séparée du patient ou elle lui est intimement unie : si elle en est séparée, comment peut-elle agir sur ce qui n'est pas présent, et comment le patient peut-il pâtir en l'absence de l'agent? Si elle lui est unie, il faut qu'elle soit purement active, ou active et passive à la fois : or, dans la dernière supposition, elle n'est pas plus cause qu'effet, et, dans la première, l'action ne peut être imaginée que par contact ou par pénétration (2), ce qui nous ramène au cas, déjà examiné, de la cause dans l'espace.

VIII. Telle est l'argumentation subtile, mais profonde, irréfutable, d'Ænésidème et des sceptiques contre la réalité de la cause. On peut se demander seulement pourquoi le philosophe ne fait aucune mention de la cause manifestée dans l'homme par la volonté et par l'exercice de l'intelligence. La réponse est facile : cette idée est partout présente aux arguments que nous venons d'analyser; d'abord elle y est impliquée, puis elle y sert à la fois d'aide et de modèle pour la recherche de la cause en soi. Entend-on par cause volontaire l'idée simple, irréductible, que nous avons d'une telle cause : Ænésidème ne la conteste pas, mais il poursuit dans la nature la réalisation que nous voulons en faire, et il se perd alors dans la contradiction : il montre que la relation de la cause en général à son effet, soit par rapport à cet effet lui-même, soit dans le temps, soit dans l'étendue, est inintelligible, et que la nature intime de la cause est enveloppée des plus épaisses ténèbres. Entend-on par cause volontaire, un être, quelque chose de réel, autre que le moi du sceptique, ou ce moi lui-même en tant que permanent : alors les mêmes difficultés se présentent; cet être, cette chose en qui l'unité se fait multiplicité, c'est la contradiction vivante; il ne reste de scientifiquement assuré, pour celui qui ne veut pas faire appel à la croyance, que le moi, les actes et les idées du moi, envisagés comme de purs phénomènes.

Passons maintenant à la notion du vrai; voyons si la réalité se laissera mieux fixer que la cause dans le monde extérieur.

(1) Id., loc., cit., 246-252.
(2) Id., loc. cit., 252-255.

Si le vrai existe, il doit être sensible ou intelligible, ou l'un et l'autre à la fois; examinons ces trois hypothèses. Le vrai sensible est individuel ou universel; mais s'il est individuel, il est réductible à une sensation irrationnelle, telle qu'un son, ou une couleur : d'où il s'ensuivrait qu'on pourrait connaître le vrai sans la raison, ce qui est absurde; et s'il est universel, l'homme ou le cheval en général, il cesse d'être sensible, car les sens ne saisissent rien de général. Le vrai n'est donc pas uniquement sensible. Le vrai n'est pas non plus uniquement intelligible, car il serait absurde de supposer que rien de sensible n'est vrai; d'ailleurs, de deux choses l'une, ou le vrai intelligible sera commun à tous les hommes, ou particulier à quelques-uns; mais il est impossible que tous pensent en commun, et, s'il en est autrement, on peut toujours douter et disputer. Reste la troisième hypothèse, dans laquelle il faut distinguer deux cas : si toute chose sensible est vraie et toute chose intelligible aussi, il faut que le vrai soit le faux et qu'une même chose soit et ne soit pas en même temps, car le sensible et l'intelligible ne sont d'accord ni l'un avec l'autre ni avec eux-mêmes; et s'il est des choses vraies et des choses fausses parmi les sensibles et parmi les intelligibles, on ne saura comment les discerner; car tout sensible en vaut bien un autre, et tout intelligible aussi (1).

Ici les dogmatiques diront que la vérité n'est pas évidente d'elle-même, mais que nous la saisissons en vertu d'une autre cause. Qu'ils apportent donc cette cause, et qu'on la juge. Par quoi en reconnaîtra-t-on la vérité? par elle-même, c'est se contredire; par une autre cause, c'est un progrès à l'infini, et la vérité s'échappe. Voudrait-on enfin réduire le vrai au croyable, quelle que soit d'ailleurs sa nature : il s'ensuivrait que telle chose est vraie parce que tel la croit, et fausse parce que tel autre ne la croit pas. Est-ce alors la majorité qui décidera de cette croyance qui décide elle-même du vrai? mais qu'importe le nombre! Tous ceux qui jugent de même doivent être considérés comme un seul individu organisé et affecté d'une seule manière. Sans cela, que

(1) Sextus, *Adversus logicos*, II, 40-48, d'après Ænésidème.

la majorité ait demain la jaunisse, et il faudra déclarer que le miel est vraiment amer tandis qu'hier il était doux (1).

Ænésidème, l'illustre auteur des arguments qui furent développés par les sceptiques de la seconde époque, avait exposé tous les motifs de doute dans un grand ouvrage intitulé *Raisons des pyrrhoniens*. Dans le cours de ces huit livres, dédiés à l'académicien Lucius Tubéro, Ænésidème signalait la différence du scepticisme et de la nouvelle Académie, fondée sur ce que celle-ci niait dogmatiquement la possibilité de connaître, et posait d'ailleurs l'être, le non-être, le croyable, le bien et le mal comme si elle les eût connus ; il présentait ensuite un rapide aperçu de la méthode sceptique. Passant aux détails, il analysait dans le second livre les incompréhensibles notions du *vrai*, de la *cause*, de la *passion*, du *mouvement* et de la *génération*. Dans le troisième il établissait les *contradictions* attachées en particulier à l'idée du *mouvement* et à celle de la *sensation*. Dans le quatrième il argumentait contre les *signes*, puis (comme application sans doute) contre les idées de la *nature*, du *monde* et de *Dieu*. Dans le cinquième il revenait à la *cause* envisagée physiquement, et il énumérait les huit modes vicieux de la recherche des causes. Enfin, dans les trois derniers, il s'occupait du *bien* et du *mal*, des *vertus* et des opinions forgées à leur sujet par les philosophes, et de la *fin* de l'homme, qu'il montrait ne pouvoir être comprise ni comme bonheur, ni comme plaisir, ni comme prudence, ni en aucune autre façon (2). On voit qu'en ajoutant à celles des parties de ces cinq premiers livres que nous avons analysées d'après Sextus, les recherches des écoles d'Élée et de Mégare, dont Ænésidème avait fait, suivant toute apparence, un grand usage, on peut croire posséder la doctrine sceptique dans toute son étendue. Mais ce n'était là qu'une préparation pour Ænésidème. Nous savons comment il passait de l'analyse des contradictions à une doctrine, celle d'Héraclite renouvelée, qui était fondée sur l'union même et sur la consistance des contraires dans l'être (3).

(1) Id., ibid., 48-55. — La dernière partie de l'argumentation est dirigée contre la nouvelle Académie.

(2) Cet abrégé nous a été conservé (avec un peu plus d'étendue toutefois) par le patriarche Photius (*Bibliotheca græca*, cod. 212, p. 542-546 de l'édit. de 1612.)

(3) V. ci-dessus, liv. VI, § 2, n° 10.

Malheureusement cet éclectisme systématique, dont on ne connaît qu'un petit nombre d'éléments, paraît avoir eu bien moins d'étendue et de force que le système qui lui servait de préparation. Ænésidème eût été mieux inspiré s'il eût étudié, du point de vue de la contradiction, Pythagore au lieu d'Héraclite : sa doctrine eût été plus noble et plus vaste ; elle eût sans doute exercé quelque influence sur le développement du syncrétisme alexandrin, au lieu qu'elle périt avec son auteur (1).

IX. Si la doctrine d'Héraclite disparut devant les dogmes de la *chaîne d'or*, il n'en fut pas de même du scepticisme. Relevé par Ænésidème, il se perpétua sans interruption, encore invisible ou obscur aux lieux où régnaient l'esprit d'Épicure et l'esprit transformé de Zénon (2), mais de plus en plus puissant partout où s'était conservé le génie de la science grecque. Bientôt il n'eut plus pour ennemis que les hommes de foi et les savants positifs qui séparaient du savoir la discussion des principes : il représenta donc l'unique science générale et rationnelle, l'unique philosophie des derniers temps de l'antiquité.

Outre son traité des *Raisons des pyrrhoniens*, Ænésidème avait donné aux sceptiques un livre des *hypotyposes pyrrhoniennes*, un livre *contre la science*, un livre *sur la recherche* (sur la *zététique*), et peut-être d'autres encore ; son contemporain, son ami, Zeuxis, avait écrit un ouvrage *sur les doubles raisons* (3), c'est-à-dire apparemment une sorte de traité des antinomies.

Après eux, sans parler d'Agrippa, qui n'est pas porté sur la liste de succession de l'école sceptique, on cite surtout Ménodote (4), disciple d'Antiochus de Laodicée, disciple lui-même du second successeur d'Ænésidème (5). Ménodote vivait sous Marc-

(1) La morale qu'Ænésidème tirait de l'héraclitéisme est incertaine, celle qu'il tirait du scepticisme est la morale commune des sceptiques, l'*ataraxie*. Diogène, IX, 107.

(2) Ainsi Sénèque prétend que de son temps Pyrrhon n'a plus de disciples (*Quæst. natur.*, VII, 32). Cicéron en disait tout autant pendant qu'Ænésidème enseignait. Mais les témoignages sont irrécusables.

(3) Aristoclès, dans Eusèbe, loc. cit., Diogène, *Vies*, IX, 106.—Ce Zeuxis était un médecin célèbre de l'école d'Hérophile, cité par Strabon (*Géogr.*, liv. XII.)

(4) Sextus, *Hypotyposes*, I, 222, et la note de Fabricius. Ce Ménodote était très-considéré dans l'école.

(5) Le maître d'Antiochus est un Zeuxis que Ménage (IX, 106 et 116 des notes

Aurèle (1). Il fut le maître d'Hérodote de Tarse, et ce dernier le fut de Sextus, qui vécut vers le temps de Septime-Sévère, au commencement du troisième siècle. Sextus réunit en un corps de doctrine les arguments épars des pyrrhoniens; il fit malheureusement oublier les livres peut-être plus concis et plus originaux de ses devanciers; mais, incontestablement plus habile et plus savant que les autres compilateurs anciens, il prépara de précieux documents pour l'histoire de la philosophie.

Durant la première période de son développement, le scepticisme avait trouvé de nombreux partisans chez les médecins; il en fut de même durant la seconde. Zeuxis, Ménodote, Hérodote, Sextus, Saturninus disciple de ce dernier, étaient tous médecins; ils passaient pour appartenir à la secte des empiriques (2). De là le surnom d'Empirique donné à Sextus. Cependant Sextus lui-même combat les empiriques, en tant qu'ils affirment l'impossibilité de donner des preuves et de pénétrer ce qui est en dehors de l'observation; il ne leur donne les mains qu'en tant qu'ils opposent cette affirmation à l'affirmation toute contraire des médecins rationalistes et des philosophes dogmatiques : pour lui, comme sceptique, il s'abstient de juger. Il se plaint que la négation empirique soit quelquefois confondue avec le doute sceptique; il va même jusqu'à dire que le scepticisme, à son avis, conduit plutôt le médecin à la pratique des méthodistes qu'à celle des empiriques, et que les procédés de la *méthode*, à les bien prendre, se peuvent ramener à ces quatre grands ordres de faits admis par le sceptique : les suggestions de la nature, la nécessité des impressions, la tradition des lois et des coutumes, enfin l'enseignement de l'art (3). Cette doctrine est claire : à titre de phé-

sur Diogène), et, d'après lui, tous les critiques, nous semblent confondre à tort avec Zeuxis, ami d'Ænésidème. Diogène paraît pourtant avoir voulu les distinguer, puisqu'il nomme l'un ami d'Ænésidème, et qu'il caractérise l'autre par son surnom. Comment un homme connu de Strabon pourrait-il être le maître du maître d'un contemporain de Marc-Aurèle!

(1) Brucker, *Hist. critic.*, t. II, p. 636, où cette date est établie solidement, ainsi que celle de Sextus, d'après les ouvrages de Galien.

(2) Diogène, *Vies*, IX, 116, et Galien en divers lieux. Mais Galien dit aussi (*de Simpl. med. temp.*) que les médecins sceptiques suivaient diverses écoles médicales.

(3) Sextus, *Hypotyposes*, I, 236-241; *Adv. logicos*, II, 156, 191, 327 et 328.

nomènes, Sextus admet la méthode, la science, les vérités auxquelles croient et la société humaine et les grands artistes; à titre de science certaine il en doute : la postérité qui aime à confondre, a nommé Sextus empirique, de même que ses contemporains nommaient empirisme le scepticisme tout entier. Or, il est bien vrai que le scepticisme est une sorte d'empirisme, mais un empirisme en grand qui embrasse la méthode, le rationalisme et ses lois. En l'identifiant à l'empirisme vulgaire on l'a méconnu.

Sextus a laissé trois grands ouvrages, dont le premier, sous le titre d'*Hypotyposes pyrrhoniennes*, présente en abrégé le plan du scepticisme, c'est-à-dire les modes de la suspension, l'histoire et la critique du dogmatisme en logique, en physique, en morale, celles des principaux dogmes connus, et le relevé des différences de l'école sceptique et de toutes les autres écoles. L'analyse de cet ouvrage nous conduirait à exposer de nouveau les principes que nous avons fait connaître et qui depuis Pyrrhon jusqu'à Sextus ne varièrent jamais. Au début de son livre, Sextus s'identifie avec le sceptique en général : le philosophe et l'homme même se présentent en lui comme de vivants modèles du chercheur et du douteur : « A l'égard des choses que nous énoncerons, dit-il, nous ne prétendons pas aller jusqu'à les poser universellement telles que nous les dirons, mais de chacune *nous rapporterons d'une manière historique ce qui nous paraîtra actuellement* (1). Les deux autres ouvrages, réellement distincts et que l'on confond souvent

Tels sont les passages très-concordants entre lesquels plusieurs critiques peu intelligents à l'endroit du scepticisme ont prétendu trouver des contradictions. Brucker, quoique assez juste pour Sextus, est le premier qui ait voulu faire de lui un empirique, et les historiens récents l'ont suivi (loc. cit., p. 631 et 632). Nous aimons mieux revenir à l'opinion de Daniel Leclerc (*Hist. medic.*, p. 11, l. II, c. 8), qui range Sextus au nombre des médecins méthodistes. On objecte que Sextus avait écrit, de son propre aveu, des *Mémoires empiriques;* mais ce livre pouvait bien n'être qu'un recueil d'observations. — La question médicale est ici celle de la science appliquée à un exemple qu'il est facile de généraliser, et voilà pourquoi nous la traitons avec quelque étendue. Pour nous résumer, répétons ce qu'on ne veut jamais comprendre : le sceptique nie la science en tant que science, et non autrement.

(1) Sextus, *Hypotyposes*, I, 4 — Les *Hypotyposes* ont été traduites en français (in-12, 1725, sans nom de lieu ni d'imprimeur). Cette traduction, qui paraît exacte, a été faite sur l'édition de Fabricius, qui est certainement un des meilleurs et des plus savants livres qu'il y ait en ce genre.

sous le même nom, exposent au lecteur, un développement plus étendu de la critique pyrrhonienne. Dans le premier, cette critique s'applique à la série des arts libéraux des anciens : grammaire, rhétorique, géométrie, arithmétique, astrologie et musique (1). Dans le second, elle s'applique à la doctrine en général, d'abord à la logique, puis à la physique, ensuite à la morale (2). Le premier traité est, on le voit, dirigé *contre les savants*, le second, *contre les philosophes*.

X. Nous examinerons rapidement, quand nous en viendrons aux sciences séparées de la philosophie, les objections générales de Sextus contre les principes et les hypothèses qui leur servent d'origine et de fondements, et contre les méthodes dont elles font usage. Occupons-nous encore ici des philosophes. Le traité de Sextus nous offre d'abord en deux livres une histoire précieuse des opinions des philosophes sur le critérium du vrai, une réfutation de ces opinions fondée sur le mystère que l'homme est à lui-même et sur les contradictions de la raison et des sens, de la pensée et de l'imagination opposées entre elles et à elles-mêmes; puis une critique de la notion du vrai, de la théorie des signes et de la démonstration : nous connaissons les principes de cette analyse sceptique. Les deux livres sur la physique traitent, l'un de la matière même de la connaissance, à savoir : des principes naturels, de Dieu, de la cause et de l'objet, du tout et de la partie, et de la nature du corps; l'autre, des idées essentielles qui règlent cette connaissance, le lieu, le temps, le mouvement, le nombre et la génération. Opposer les dogmes philosophiques les uns aux autres, montrer ensuite qu'on ne saurait affirmer la vérité de l'un quelconque d'entre eux, sans être conduit à nier

(I) C'est le traité en six livres auquel convient proprement le titre *Adversus mathematicos*, étendu habituellement à l'autre traité *de Philosophia*. La conclusion du livre sixième et dernier et le début du septième (1[er] contre les logiciens) marquent indubitablement cette distinction.

(2) Ce traité comprend cinq livres, deux contre les logiciens, deux contre les physiciens, un contre les moralistes. — Diogène parle des *Dix livres* de Sextus (*Vies*, IX, 116). Ce sont apparemment les onze ci-dessus, parce que les copistes ont pu introduire la division de l'arithmétique et de la géométrie, dont Sextus n'indique nullement la séparation. V. Fabricius, p. 691 et 633. — Sextus avait, au reste, écrit d'autres ouvrages qui ne nous sont pas parvenus.

quelque autre vérité tout aussi apparente, telle est encore ici la méthode de Sextus. Il croit, dit-il, à l'existence des dieux, comme tous les hommes, et il les honore d'un culte d'autant plus pieux, qu'il ignore plus profondément leur essence et qu'il n'ose la chercher. Il fait voir qu'entre l'athéisme des philosophes naturalistes dont le prétendu Dieu n'est pas vivant, et l'absurde anthropomorphisme de ceux qui soumettent cet être incompréhensible au changement et à tous les maux, en l'*animalisant*, la pensée ne peut se fixer sans impiété. De même entre un dieu inerte et un dieu auteur du mal, on ne peut s'arrêter à aucun intermédiaire (1). Sextus passe enfin à la morale : il examine suivant sa méthode historique et critique les notions du bien et du mal ; il se demande si ces notions ont un objet dans la nature, et, en supposant qu'elles en aient un, si l'homme peut vivre heureux. Il s'attache à montrer que la suspension d'esprit qui nous borne aux phénomènes présents, et qui nous affranchit de toute science du bien et du mal, est l'état que le philosophe doit se proposer d'obtenir. Mais la véritable conclusion de ce livre (2) et du scepticisme, conformément à la pensée de Pyrrhon, c'est qu'il existe une coutume qui régit toutes choses et non pas un art de vivre que l'homme puisse enseigner à l'homme.

On a reproché à Sextus des redites, des subtilités et des contradictions. Pour ce qui est des redites, on peut adresser le même reproche à la plupart des auteurs anciens ; ils manquaient de méthode et de cette sorte de critique extérieure et de forme qui sert aux écrivains français à ordonner leurs ouvrages. Mais on ne peut assez louer la clarté du style de Sextus, l'exactitude de ses déductions et le soin qu'il prend de faire connaître au lecteur sa marche, son but et la nature des résultats qu'il veut atteindre. Quant aux subtilités, l'inintelligence des historiens de la philosophie, et des plus récents, dépasse toute mesure : ils ne peuvent comprendre que le sophiste ou le sceptique s'attache à des difficultés de langage qui couvrent des difficultés de pensée, au lieu de s'abandonner, comme ils le font eux-mêmes, à tous les préjugés que la culture d'une science sans philosophie ou d'une phi-

(1) Sextus, *Adversus physicos*, I, 13-195. Cf. *Hypotyposes*, III, 9, sqq.
(2) Id., *Adversus ethicos*, 168-257.

losophie très-secondaire a établis dans leur esprit : ces historiens nomment subtil et sophistique ou ce qu'ils ne savent comprendre ou ce qui s'oppose trop vivement à leur croyance (1). Pour les contradictions, il suffit de rappeler l'esprit du Zététique qui, changeant facilement de point de vue, se donne le droit d'opposer à un phénomène de la raison un autre phénomène. Cette apparence a trompé tous les critiques (2).

Le traité complet de Sextus contre les philosophes a cette immense supériorité sur tous les ouvrages que les stoïciens, les épicuriens ou les académiciens eux-mêmes auraient pu nous transmettre, et qui sont perdus, qu'il nous enseigne à la fois l'histoire de toutes les doctrines, qu'il les met aux prises les unes avec les autres, et nous présente ainsi rassemblé par une forte critique le corps tout entier du rationalisme grec. Or, c'est bien là le dernier livre de l'antiquité si, comme nous le pensons, les œuvres des néoplatoniciens et des chrétiens commençaient une ère nouvelle pour la philosophie ; et ce n'est pas sans raison qu'un tel livre nous est parvenu. Le moyen âge a dû nous transmettre, avec les pages de Platon, la science rationnelle, mais inspirée, des anciens; avec celles d'Aristote, la science rationnelle pure, dans toute sa force, mais aussi dans toute sa faiblesse, et, avec celles de Sextus, la science rationnelle critique, seule propre à comprendre, à envelopper toutes les autres et à les conduire à un terme commun. Le scepticisme a établi dans l'histoire de la philosophie la base inébranlable de sa méthode; en se révélant à nous, il nous a révélé toutes les doctrines; il nous a fait connaître les

(1) Qu'on se rappelle ce que nous avons dit ailleurs des arguments des sophistes et surtout de l'école d'Élée. — Ajoutons que le lecteur croit quelquefois qu'on se joue de lui, parce qu'il est surpris de l'étrangeté des oppositions qu'on lui signale et peu habitué aux termes de la langue philosophique des anciens; mais il est rare que ces oppositions ne répondent pas à quelque contradiction réelle de la pensée, ou puissent être levées sans qu'on y soit conduit. On croit pouvoir répondre, mais le sceptique a une nouvelle objection toute prête jusqu'à ce qu'on arrive avec lui à l'un des mystères insondables de la raison.

(2) Ainsi Ritter (*Hist. de la phil. anc.*, IV, pag. 235), et, d'après lui, l'auteur français d'une thèse sur Ænésidème (M. Emile Saisset, 1840), croient surprendre Sextus en flagrant délit de contradiction. Nous avons examiné les passages, et nous ne sommes pas de leur avis. M. Saisset semble comprendre le scepticisme quand il l'expose et il l'expose éloquemment; mais on voit bien qu'il ne le comprend plus alors il le réfute. Ritter et Tennemann n'y ont guère d'entrée.

défauts, les lacunes, la ruineuse constitution d'une science qui prétend s'appuyer sur elle-même, et qui varie en réalité d'un esprit à un autre esprit et d'une croyance à une autre croyance; du haut de l'idée suprême qu'il s'est faite du savoir, il nous a montré que ni homme ni doctrine ne savent, et que rien au monde n'est certain comme un phénomène. On doit lui reprocher sans doute de n'avoir rien su proposer à l'intelligence et au cœur de l'homme que la paix et l'indifférence, et d'avoir voulu laisser à chacun sa croyance, au lieu de substituer à la science devenue impossible une croyance scientifique commune à tous les savants. Mais n'oublions pas que les sceptiques avaient en vue, dans la science, la science absolue, que tous les philosophes, sans exception, avaient contribué à les tromper en les jetant dans cette fausse voie, et que les premiers du moins ils eurent le mérite de reconnaître qu'ils étaient égarés. C'est alors qu'ils s'assirent dans leur solitude, heureux, disaient-ils, grace à la suspension d'esprit en toutes choses, incertains de l'avenir, et, quant au présent, résignés à l'ignorance.

§ II.

SCIENCES SÉPARÉES DE LA PHILOSOPHIE.

I. Toutes les sciences sont unies dans la sagesse antique ; elles sont unies encore dans les systèmes de philosophie de la première période, enfin chez les sophistes qui visent à un savoir universel et se font fort d'enseigner tout ce qu'ils savent. Les premières sciences séparées doivent être, ainsi que nous l'avons dit (1), les sciences rationnelles : la géométrie d'abord ; puis l'astronomie, celle des sciences physiques dont l'objet est le plus déterminé, la méthode la plus invariable et qui n'exige que les observations les plus simples. Cependant l'astronomie participe toujours de l'incertitude attachée à toute spéculation qui sort de la pensée pour s'appliquer à la nature, pour s'y étendre, en quelque sorte, et s'y vérifier. Dès le milieu du cinquième siècle avant notre ère, on cite des géomètres à qui nulle philosophie n'est attribuée, de purs géomètres par conséquent; peu après,

(1) Voyez liv. II, § 3, n° 13, sqq. ; et liv. IV, § 1, n°s 5 et 6.

on cite de purs astronomes. Mais, tandis que la géométrie se fixe dès lors définitivement, loin des yeux du vulgaire, l'astronomie hypothétique varie, et ses meilleures doctrines n'acquièrent que tardivement et imparfaitement quelque autorité sur le peuple, qu'elles intéressent davantage. Ainsi, après Thalès et Anaximandre, on voit Anaximène, Xénophane, Héraclite, Empédocle et les pythagoriciens imaginer des systèmes très-divers. La théorie des éclipses, par exemple, qu'on pourrait s'étonner de trouver encore livrée aux incertitudes après l'époque où l'idée de la matérialité et des occultations des astres eut été émise, avait de grandes difficultés à surmonter pour se constituer, de telle manière que chacun de ces phénomènes pût être expliqué, calculé et prédit. Pour l'éclipse de lune, on ignora long-temps l'inclinaison de l'orbite lunaire et le mouvement des nœuds; et, lorsqu'ils eurent été découverts, l'éclipse horizontale embarrassa les astronomes, qui ne tenaient pas compte de la réfraction atmosphérique. Pour l'éclipse solaire, après que la sphéricité de la terre eut été reconnue, on demeura privé de notions suffisamment exactes sur sa grandeur, sur la parallaxe du soleil et sur les distances de cet astre à la terre et à la lune (1). Les corps célestes obscurs des pythagoriciens, et même à la rigueur les roues tournantes d'Anaximandre, demeuraient donc toujours possibles. D'un autre côté, les superstitions populaires des anciens, superstitions qui se retrouvent à l'origine de tous les peuples, persistaient avec ténacité. La terreur et la désolation causées par cette *mort* de l'astre du jour à laquelle croyait le vieil Homère (2), et vivement exprimées par les plus anciens poètes grecs, Mimnerme, Archiloque, Stésichore et Pindare (3), la croyance au pouvoir surnaturel des magiciennes de la Thessalie (4) et à la *descente des dieux*

(1) Ces difficultés, dont les historiens n'ont pas tenu compte, ont été signalées par M. Letronne, *Journal des Savants*, juillet 1838, p. 425 et 438. — Nous empruntons les détails qui suivent au même mémoire. On verra dans le cours de ce chapitre que nous mettons à profit d'autres travaux encore de ce savant, le plus exact et le plus pénétrant des successeurs que la France a donnés à Fréret.

(2) *Iliade*, VI, 60; XVIII, 290; et *Odyssée*, XX, 357, passages recueillis par M. Letronne : « ἠέλιος δὲ ἐξαπόλωλε, » est-il dit dans le dernier.

(3) Plutarque, *de la Face de la lune*, 19.

(4) Aristophane, *Nuées*, v. 748; et Platon, *Gorgias*, p. 377.

du ciel (1); enfin, l'usage de conjurer le désastre en troublant par un grand bruit l'opération magique (2) résistèrent durant le cours de l'antiquité à tous les efforts de la science. Les hommes les plus éclairés conservèrent, même en Grèce, jusqu'au siècle de Platon, la foi dans le caractère merveilleux des éclipses de soleil. Hérodote s'exprime, en plusieurs lieux de son Histoire, comme s'il n'avait aucune idée de la cause de ces phénomènes (3). Thucydide les considère comme des signes de la colère divine; les éclipses lunaires lui semblent cependant plus naturelles et moins effrayantes (4).

Anaxagore professa des doctrines nouvelles; il fut persécuté; et l'astronomie devint populaire. Après lui Platon contribua puissamment à répandre la croyance de la sphéricité de la terre, et de la vertu des lois mathématiques dans l'univers. Eudoxe enfin, disciple de Platon, peut être regardé comme le premier auteur de la séparation définitive de l'astronomie d'avec la science générale. Cette séparation se consolida bientôt dans l'école mathématique d'Alexandrie, qui, la première, fonda réellement l'étude des astres sur l'observation. La même école, mais plus tard, porta l'optique et l'acoustique à toute la perfection que ces deux sciences purent obtenir dans l'antiquité. Enfin, durant le plus beau siècle de cette première doctrine alexandrine, si différente de la seconde, au temps d'Eratosthène et d'Apollonius, entre le siècle d'Eudoxe et le siècle d'Hipparque, le grand Archimède créait la mécanique rationnelle, et donnait de nouveaux développements à la géométrie, sur la dernière terre pythagoricienne que Rome allait bientôt soumettre. Un imposant corps de science fut ainsi légué aux siè-

(1) Ménandre, dans Pline, XXX, 2; Virgile, *Eglogues*, VIII, 69; Tibulle, Horace, etc.

(2) Il en est encore question au cinquième siècle, dans les homélies de Maxime de Turin.

(3) *Clio*, 74; *Polymnie*, 37; *Calliope*, 10.

(4) *Histoire*, I, 23; II, 28. — Alexandre, quelques jours avant Arbèles, à l'occasion d'une éclipse, sacrifia à la lune, au soleil et à la terre. Arrien, *Anabasis*, III, 7, 9. Chez les Romains, un siècle et demi après, le tribun militaire Sulpicius Gallus annonça, la veille, une éclipse de lune à son armée, et la rassura. Enfin, Claude l'empereur crut encore bon de prévenir le peuple d'une éclipse de lune qui devait avoir lieu le jour anniversaire de sa naissance. (Dion Cassius, LX, 26.)

cles à venir ; mais la physique proprement dite, à plus forte raison la chimie, manquèrent au système général des connaissances. La physique mécanique, dont les pythagoriciens, Démocrite et Platon avaient posé les bases, et qui, dirigée convenablement, aurait pu conduire les anciens à des théories analogues aux théories cartésiennes, fut oubliée pour la physique purement logique d'Aristote ; et celle-ci, comme nous le verrons, détourna long-temps les esprits de la voie des connaissances et des découvertes. La physique expérimentale, qui d'ailleurs eût été nécessaire pour modérer les écarts des théories mécaniques, et pour régler les hypothèses auxquelles elles eussent donné lieu, demeura tout à fait ignorée. Mais l'observation, ainsi bannie de la physique, après qu'elle avait régné dans l'astronomie, qui n'est que la première de ses branches, reparaissait ensuite dans l'histoire naturelle et dans la physiologie. Aristote avait là puissamment servi ses progrès. Elle reparaissait même dans cette partie des lettres qu'on peut regarder comme une science, dans l'histoire et dans la critique littéraire : période aujourd'hui bien obscure de la vie des anciens, temps de sagesse et de vrai savoir, d'indépendance et de recherches désintéressées. L'ère qui devait suivre, l'esprit qui devait régner aux mêmes lieux et qui s'y préparait, ont effacé pour nous les souvenirs précieux de ce moment trop court de la maturité de l'intelligence antique.

II. Parcourons rapidement les principaux termes du développement scientifique des Grecs, et d'abord dans les sciences rationnelles. Malgré la perte, irréparable d'ailleurs, des écrits d'Eudème, de Théophraste et de Géminus sur l'histoire des mathématiques et de l'astronomie, nous connaissons ceux des traits de cette histoire qui touchent le plus près à la philosophie ; ils sont de deux sortes : les uns consistent dans les grandes découvertes qui étendent le champ de l'intelligence, et, par suite, celui de l'exploration de la nature ; les autres, dans les théories qui marquent le passage et fixent les rapports de la philosophie aux sciences (1).

(1) Le commentaire de Proclus sur Euclide, celui d'Eutocius sur Archimède (2me livre du *Traité de la sphère et du cylindre*), enfin la *Collection mathématique* de Pappus sont aujourd'hui les principales sources pour l'histoire de la

Parmi les géomètres qui ont vécu avant le siècle de Platon, outre les pythagoriciens, on cite les deux philosophes Anaxagore et Démocrite, puis Hippocrate et OEnopide, de Chio, et Théodore de Cyrène. Ce dernier fut le maître de Platon. Hippocrate (1) est connu comme inventeur des lunules, portions de cercle qu'il carra par une construction géométrique très-simple; OEnopide résolut quelques problèmes élémentaires. La géométrie de ce temps poursuivait la recherche des plus simples rapports des lignes et des surfaces dans les figures, et bientôt elle toucha aux limites de ce que nous nommons aujourd'hui les éléments de la géométrie; c'est-à-dire qu'elle rencontra des problèmes d'un énoncé d'ailleurs très-simple, qu'il n'était plus possible de résoudre avec la ligne droite et le cercle, spéculativement, ou de construire mécaniquement avec la règle et le compas. Anaxagore s'occupa de la quadrature du cercle, qui est un de ces problèmes; mais nous ne savons ce qu'il en pensa. Les lunules d'Hippocrate devaient alors passer pour un acheminement à la découverte désirée, puisque rien *à priori* ne prouvait que le cercle entier ne pût pas, aussi bien que l'une de ses parties, être équivalent en surface à quelque figure rectiligne aisée à construire. Un second problème fut en quelque sorte posé par Apollon de Délos qui exigeait que les Athéniens remplaçassent le cube de son autel par un cube d'un volume double.. Réduit par Hippocrate à l'insertion de deux moyennes continues entre deux lignes (2), l'une égale au côté du cube donné, l'autre, au double du même côté, ce problème de la duplication du cube occupa dès lors un grand nombre de géomètres. Archytas, Platon, et ses disciples Eudoxe et Ménechme en donnèrent diverses solutions, mécaniques ou spéculatives. Enfin, le problème de la tri-

géométrie des anciens. Mais nous avons aussi les *Éléments* d'Euclide et ses *Données*, un assez grand nombre de livres d'Archimède, les *Coniques* d'Apollonius, et un autre traité du même géomètre, *de Sectione rationis*. D'autres traités ont été rétablis aux seizième et dix-septième siècles sur les indications de Pappus.

(1) Voyez, sur l'esprit d'Hippocrate, un des premiers mathématiciens purs de la Grèce, l'*Éthique à Eudème* d'Aristote, VII, 14. Ce géomètre habile y est nommé sans façon βλάξ et ἄφρων.

(2) Proclus, *Commentaire sur Euclide*, l. III, p. 1. — Eutocius donne l'histoire du problème des deux moyennes.

section de l'angle, qui remonte à peu près à la même époque que les précédents (1), conduisit aussi les géomètres à la considération de plusieurs courbes et à l'extension des idées et des méthodes.

Cette ancienne géométrie ne connaissait que la synthèse. Quelle que fût la loi qu'eût suivi jusque là le génie des inventeurs, car il n'est pas permis de douter que cette voie soit la même en tout temps et dans tous les esprits, la méthode de démonstration et d'établissement de la science consistait à opérer une construction déterminée; puis à faire voir que cette construction servait à résoudre la question proposée en vertu des notions essentielles de la géométrie ou des propositions déjà prouvées. Lorsque le nombre des relations diverses, que certains éléments de figure peuvent soutenir entre eux, se fut accru considérablement aux yeux des géomètres, on dut s'habituer à considérer ces relations *à posteriori* dans une construction donnée; on remarqua que si des éléments connus et des éléments inconnus sont mêlés dans des rapports déterminés, l'inconnu se trouve nécessairement fixé par le connu, de sorte qu'on l'en puisse déduire en suivant un certain ordre. Tels sont les précédents naturels de la *méthode d'analyse*, dont la découverte est attribuée à Platon (2). L'analyse, conçue techniquement, se réduit à la règle suivante, qui a pour objet la solution des problèmes : Regarder la chose cherchée comme si elle était donnée; puis marcher de conséquence en conséquence jusqu'à ce qu'on reconnaisse comme vraie la chose connue ou véritablement donnée : à ce point l'invention est accomplie; car il suffit d'un renversement d'ordre pour obtenir la synthèse et la construction. La *synthèse* consiste en effet à partir d'une chose donnée pour arriver de conséquence en conséquence à la chose cherchée. Mais, conçue dans un esprit le plus général, l'analyse n'est que la recherche de ce que nous appelons aujourd'hui les *fonctions* des quantités. Cette recherche est basée sur ce qu'une

(1) La quadratrice, dont nous dirons quelques mots ci-dessous, et qui fut trouvée pour résoudre ce problème, remonte, en effet, au temps de Platon.

(2) Proclus, *Commentaire sur Euclide*, l. III, p. 1. Platon, nous dit Proclus, communiqua d'abord son invention au géomètre Laodamas d'Athènes, et, avec son aide, il en fit d'heureuses applications qui furent encore étendues par Théétète et par le pythagoricien Archytas.

fonction subsiste, plus ou moins enveloppée, partout où règnent l'ordre et les lois : et dès que la *fonction* est déterminée, le problème est résolu.

La généralisation de la méthode en géométrie s'unit, dans l'école de Platon, à la doctrine des lieux géométriques, extension nouvelle et très-importante de l'idée première de ces fonctions, qui furent chez les anciens des fonctions géométriques et devinrent des fonctions de nombres après la découverte de Descartes. Lorsqu'un problème est indéterminé, tellement qu'une infinité de points ou de lignes puissent être assignés pour la solution, ces points sont tous situés sur une même ligne, ou ces lignes sur une même surface, et l'on peut alors regarder cette ligne, ou cette surface, comme des *lieux géométriques* de tous les points ou de toutes les lignes qui satisfont à la condition proposée (1). Lorsqu'un problème, au contraire, est déterminé, on peut, par la suppression alternative de l'une des deux conditions qui le rendent tel, en faire résulter la solution de celle de deux problèmes indéterminés. Si, par exemple, il s'agit d'un point, on le peut obtenir par l'intersection de deux lignes qui en sont l'une et l'autre les lieux géométriques. Cette doctrine est, on le voit, la plus haute à laquelle puisse atteindre la géométrie pure : elle ne suffit pas à lever toutes les difficultés qui attendent les géomètres dans leur investigation des rapports des quantités ; mais elle représente, quand on l'envisage unie à la méthode analytique, l'esprit de la géométrie dans son entier développement. Les auteurs de cette admirable doctrine sont la Grèce, la Philosophie et Platon.

III. La théorie de l'analyse géométrique et celle des lieux linéaires conduisirent nécessairement les géomètres à l'invention d'un grand nombre de courbes appropriées à la solution des problèmes qu'on recherchait alors. Parmi ces courbes on s'occupa de

(1) Par exemple, les points communs au cône droit à base circulaire et au plan sécant, sur la surface du cône, forment ce qu'on appelle une ellipse, une parabole ou une hyperbole, suivant que le plan est simplement incliné à la base ou parallèle à l'arête du cône, ou parallèle à son axe. Les noms de ces trois courbes sont relatifs à certaines de leurs propriétés caractéristiques, et paraissent leur avoir été imposés par Apollonius de Perge. Avant ce géomètre, au lieu de considérer ainsi les sections sur un même cô..e, on les considérait sur trois cônes, le rectangle, l'acutangle et l'obtusangle, le plan sécant étant toujours perpendiculaire à l'arête.

celles qui résultent de la section des solides par les plans et qui se composent des points communs au plan sécant et à la surface contenant le solide proposé. La doctrine de Platon sur la section des corps, car le nom de Platon se présente encore ici le premier, comme celui de l'auteur de la méthode, fut étendue et développée par Eudoxe, son disciple et le disciple d'Archytas (1). Les sections coniques, si célèbres depuis, et qui ont fait une grande fortune en astronomie, sont les plus importantes de ces sections, et furent les plus étudiées. Ménechme, disciple d'Eudoxe, est apparemment ici le principal auteur de la théorie : il résolut le problème des deux moyennes géométriques par une double application de la doctrine des lieux et de celle des sections du cône, car il se servit de l'intersection de deux paraboles de même sommet à axes rectangulaires, ou encore, nouvelle solution, de l'intersection d'une parabole avec une hyperbole entre ses asymptotes. Enfin Aristée, autre platonicien, composa, sous le titre de *Lieux solides* (2), un traité des coniques en cinq livres, qui servit de fondement aux recherches et aux traités des géomètres postérieurs (3). Quant aux courbes, différentes des coniques, qui furent étudiées vers la même époque, il faut citer d'abord la *quadratrice*. Dinostrate, frère de Ménechme, n'imagina pas le premier cette courbe; mais il démontra que la quadrature du cercle dépendait de l'exacte détermination de l'un de ses points (4), et cette propriété fut l'origine du nom qu'elle porta depuis. L'inventeur, qui était Hippias d'Élée, le célèbre sophiste, avait destiné la quadratrice à la solution du problème de la trisection de l'angle (5); cette ligne se forme, en effet, des intersections successives d'une droite, qui se meut uniformément sans cesser d'être parallèle au diamètre d'un

(1) Proclus, *Comm. sur Eucl.*; Diogène, *Vie d'Eudoxe*, VIII, 86 et 90. Voyez, pour les travaux géométriques d'Eudoxe, Letronne, *Journal des Savants*, 1840, art. sur les mémoires d'Ideler.

(2) Ce nom de *lieux solides* était alors donné aux coniques, à cause de la manière dont on les obtenait. On appelait, au contraire, *linéaires* ou *hypersolides* d'autres courbes qu'on appelle aujourd'hui *transcendantes*, eu égard à la nature de leurs équations.

(3) Pappus, *Collect. mathemat.*, l. VII.

(4) Id., ibid., l. IV.

(5) Proclus, *Comment. sur Eucl.*, l. III, p. 9, et l. IV, au commencement. Nous suivons les conjectures de Montucla sur ces passages, t. I, p. 198.

cercle, et du rayon de ce cercle qui, partant de la même position, exécute une révolution uniforme, et parcourt le quart de cercle dans le temps que la première droite parcourt toute l'étendue de ce rayon. Deux siècles plus tard, le géomètre Nicomède, contemporain d'Hipparque, imagina la *conchoïde* pour résoudre le même problème ainsi que celui de la duplication du cube. Cette courbe est telle que toutes les droites, menées d'un point unique à un axe unique, aient des longueurs égales interceptées entre elle-même et cet axe (1). Enfin à cette même époque, ou peut-être antérieurement, deux géomètres, Persée et Geminus, formèrent une théorie des *spiriques*, lignes obtenues en coupant par un plan le tore engendré par le mouvement d'un cercle autour d'une droite. Ces dernières courbes sont algébriques, mais du quatrième degré, et les précédentes sont des lignes *mécaniques*, qui demeurèrent étrangères à la géométrie de Descartes comme elles l'avaient été aux éléments de la géométrie des anciens, et qui n'ont été enfin soumises au calcul qu'au moyen de la méthode infinitésimale.

IV. Environ cinquante ans après la mort de Platon, c'est-à-dire au commencement du 3e siècle avant notre ère, Euclide, le célèbre auteur des *Eléments de géométrie*, fut appelé à Alexandrie et s'y fixa sous le premier des Ptolémées. Ce fut lui qui mit en ordre les découvertes d'Eudoxe, perfectionna celles de Théétète, et démontra plus rigoureusement ce qui n'avait encore été que mollement démontré avant lui (2). L'idée d'un traité élémentaire et rigoureux de géométrie n'était pas nouvelle : sans parler de l'ouvrage qu'on attribue à Anaximandre, Hippocrate de Chio et Eudoxe lui-même avaient écrit des éléments (3). Mais les treize livres d'Euclide (4) firent oublier tous ces traités; et les géomètres

(1) Citons encore ici, quoique inventée par un géomètre qui vivait près de six siècles après Nicomède, la *cissoïde* de Dioclès, dont l'objet était encore de résoudre le problème des deux moyennes. Nicomède avait imaginé un instrument très-simple pour décrire la conchoïde; et Newton, dans son *Arithmétique universelle*, en propose un pour la cissoïde.

(2) Proclus, *Comm. sur Eucl.*, l. II, c. 4.

(3) Id., ibid. Un manuscrit (Ménage, *in Diog.*, VIII, 88) attribue à Eudoxe le cinquième livre des *Éléments* d'Euclide.

(4) Ces treize livres sont quelquefois suivis d'un quatorzième et d'un quinzième qu'on attribue à Hypsicle d'Alexandrie, et qui traitent des corps réguliers. Gré-

des âges suivants, Théon d'Alexandrie, Proclus, les Arabes et les modernes s'attachèrent à les commenter. Les modernes ont voulu les modifier ou les refaire, mais les nombreuses entreprises de ce genre ont toutes échoué, comme Leibniz, Wolf et les grands géomètres de l'Angleterre l'avaient prédit. Aujourd'hui nous croyons pouvoir affirmer hautement qu'il n'existe pas, parmi les ouvrages qu'on a publiés ou qu'on publie tous les jours, un seul traité destiné à l'enseignement de la géométrie qui ne soit inférieur au livre d'Euclide à la fois en rigueur scientifique et quant à la philosophie impliquée dans l'établissement des notions premières et essentielles (1). Écrit sous l'influence de l'école idéaliste, de l'école en quelque sorte géométrique de Platon, débarrassé cependant de toute considération purement métaphysique, ce livre est parfait dans ce qu'il embrasse si toutefois il est bon qu'il exclue ce qu'il exclut; il ne sera surpassé que par un autre livre encore à faire, où le corps entier des mathématiques sera établi sur sa vraie base, où se trouveront résolues philosophiquement toutes les difficultés que soulève la science générale des nombres, des quantités continues et de leur mesure (2). Ces difficultés, Euclide ne voulut que les éluder, et le fit habilement : de là viennent, dans son ouvrage, certaines lacunes que ses successeurs ont voulu combler; mais les plus puissants d'entre eux n'y sont parvenus qu'à peine. Et tous les maîtres d'*éléments* qui ont cru qu'il était aisé d'exposer des *éléments*, puisqu'ils l'ont entrepris, ont renoncé à la rigueur de leur premier maître en même temps qu'à ses démonstrations.

On disputait beaucoup au siècle de Platon sur la nature des essences géométriques, point, ligne, surface; Euclide n'en dispute

gory a publié, en 1703, à Oxford, les œuvres complètes d'Euclide en grec et en latin. Nous avons aussi une édition grecque, latine et française de M. Peyrard. Ce dernier publia, en 1809, une traduction littérale, mais malheureusement mutilée, des *Éléments* : c'est un livre à refaire. On sait combien d'ouvrages portent le titre d'*Éléments d'Euclide*, qui n'ont que le nom de commun avec cet admirable traité.

(1) Parmi ces ouvrages il en est qui ne sont que faibles, il en est d'ineptes, il en est même dont les auteurs ont voulu fonder la géométrie sur une doctrine sensualiste. Le vice qui paraît dans tous est une ignorance honteuse des premiers éléments de la philosophie.

(2) Tel eût été, par exemple, l'ouvrage annoncé par Leibniz, *de Scientia infiniti*.

plus, il fait mieux : il explique clairement les idées rigoureuses que l'esprit se fait de ces essences, soit qu'elles aient d'ailleurs ou qu'elles n'aient pas une existence objective. Il définit le point *ce dont il n'est pas de partie*, la ligne une *longueur sans largeur*, la surface *ce qui n'est que long et large*, le solide *ce qui est long, large et profond;* il affirme que les *limites*, c'est-à-dire les *extrémités* de la ligne, sont les points, celles de la surface les lignes, celles du solide les surfaces; il regarde enfin la droite comme une ligne *également placée entre ses points*, le plan comme une surface *également placée entre ses lignes*, et l'angle plan comme l'*inclinaison respective de deux lignes qui se touchent sur un plan et qui n'ont pas la même direction* (1). Ces définitions sont suivies de quelques autres plus complexes que les géomètres ont généralement adoptées, puis d'axiomes et de postulats d'une grande simplicité, qui sont comme les machines que l'esprit applique au jeu des définitions afin de construire la science (2). Le caractère idéal de la géométrie se trouve ainsi solidement établi, et Euclide se montre le vrai disciple de Platon, qui blâmait Archytas, Eudoxe et Ménechme d'avoir inventé des instruments pour résoudre les problèmes au lieu de laisser à la doctrine de l'ordre divin toute sa pureté intelligible (3).

L'idée générale de la composition des grandeurs, et de tous les rapports qu'elles peuvent soutenir entre elles, présentait des difficultés d'un autre ordre au génie d'Euclide. Si parmi les anciens quelque philosophe toucha de près à la théorie de l'infini, c'est sans doute Platon, qui proposa la double notion du point, Platon que sa physique corpusculaire mettait sur la voie de concevoir la gé-

(1) Euclide, *Éléments*, liv. I, def., 1-8; et liv. XI, déf. 1 et 2.

(2) Parmi ces postulats indispensables, se trouve celui qui sert de base à la théorie des parallèles : « Si une droite tombant sur deux autres fait avec elles deux angles intérieurs du même côté dont la somme est moindre que deux droits, ces deux droites prolongées doivent se rencontrer du côté même où l'on envisage les angles. » — « La place de cette demande, dit Montucla (I, p. 221), est très-probablement à la suite de la proposition 28 du liv. I, où il est démontré que si les angles en question sont égaux à deux droits, les lignes ne se rencontrent pas. » Nous regardons ce postulat, ou tout autre équivalent, comme renfermé dans la notion essentielle du parallélisme, de sorte que les efforts de tant de géomètres n'ont été vains que parce qu'ils voulaient établir des propositions sans fondement, et concevoir des figures sans se servir de l'imagination.

(3) Plutarque, *Propos de table*, VIII, 2.

nération des quantités par l'infiniment petit (1). Cependant ce philosophe lui-même, en enseignant que tout changement, d'ailleurs inintelligible, devait s'opérer *dans l'instant* (2), et Aristote, avec sa doctrine obscure de la *puissance* et de l'*acte*, manquèrent l'idée de la continuité dans le mouvement et dans la composition, et, par suite, comme les pythagoriciens, la science de l'infini. Euclide, conduit à étudier les rapports en général, car à peine la science existe-t-elle sans l'universalité de cette notion, ne put parvenir à caractériser nettement leur nature. L'unité étant pour lui « ce en » vertu de quoi chacun des êtres est nommé un, » et le nombre » une multitude composée d'unités (3), » il est clair que le géomètre ne pouvait concevoir de nombres que les nombres entiers, et de vrais rapports que les rapports de ces mêmes nombres. Cependant il essaya d'une définition générale : « la raison est une manière » d'être respective de deux grandeurs du même genre, quant à » la quotuplicité ; la proportion est une similitude de raisons. » Ensuite, réduisant les « grandeurs qui ont entre elles quelque rai- » son » à « celles qui peuvent, étant multipliées, se surpasser mu- » tuellement (4), » il appelle « raisons identiques, entre A et B » d'un côté, C et D de l'autre, celles qui sont telles que des mul- » tiples quelconques d'A et de C soient et demeurent constam- » ment égaux aux mêmes multiples de B et D, ou constamment » plus grands ou plus petits que ces mêmes multiples (5). » C'est en éludant ainsi la notion directe d'une relation déterminée entre deux quantités quelconques, c'est, si l'on veut, en l'envisageant d'une manière rigoureuse, mais détournée et peu satisfaisante, qu'Euclide, appuyé de ces définitions, démontra que « deux » triangles ou parallélogrammes dont la hauteur est la même,

(1) Voyez ci-dessus, liv. VI, § 1, n° 2.

(2) Liv. V, § 1, n° 10.

(3) Euclide, *Éléments*, liv. VII, déf. 1 et 2.—Ce livre et les deux suivants contiennent l'arithmétique ; les quatre premiers, la théorie des figures planes ; les cinquième et sixième, celle des proportions dans les figures ; le dixième, celle des incommensurables ; et les onzième, douzième et treizième, celle des plans et des solides.

(4) Leibniz s'est excellemment appuyé sur cette définition pour prouver qu'il est permis de négliger l'*incomparable* dans le calcul infinitésimal. *Acta eruditorum Lips.*, 1695 ; et *Opera*, III, 327.

(5) Euclide, *Éléments*, liv. V, déf. 3 et 6.

» sont entre eux dans le même rapport que leurs bases (1). » Cet effort du grand géomètre ancien, admirable, quoique malheureux dans son succès même, a été peu utile aux géomètres récents, dont les traités abondent généralement en paralogismes déguisés quant à ce qui touche aux principes.

La confusion et les longueurs de méthode qu'on reproche au traité d'Euclide, l'absence qu'on y regrette des mesures absolues des surfaces, surtout des surfaces courbes, enfin les difficultés, qu'on peut opposer, à la rigueur, à ceux des rapports de ces surfaces que le géomètre tente de déterminer (2), tiennent principalement à la proscription de l'idée de l'infini dans la science (3). Peut-être aussi doit-on les attribuer en partie à la subordination de l'arithmétique, ou considération des nombres, à la géométrie, ou considération des figures. C'était un ordre conforme aux habitudes d'esprit établies chez les anciens en dehors de l'école pythagoricienne, et qui se sont perpétuées d'âge en âge jusqu'à Descartes.

Euclide n'écrivit pas seulement le livre des *Eléments*, mais aussi d'autres savants ouvrages, entre lesquels son traité des *Données* nous est parvenu. La donnée est ce qui résulte, en vertu des propositions des *Éléments*, des conditions d'une question. Par exemple, si deux droites menées par un point donné comprennent un espace donné dans un angle donné, et si leur somme est donnée, chacune d'elles sera donnée (4). On retrouve ici dans toute sa beauté la méthode analytique. On retrouve la théorie des fonctions telle qu'elle fut connue dans l'antiquité, et l'on com-

(1) Euclide, *Éléments*, liv. VI, prop. 1.

(2) Ainsi Euclide démontre le théorème de la proportionnalité des cercles aux carrés de leurs diamètres (XII, prop. 2) avec une rigueur que, d'ordinaire, on n'atteint pas maintenant. Mais sa démonstration n'en implique pas moins ce postulat, qui revient à supposer le cercle mensurable : « On peut toujours concevoir une surface qui soit à un cercle donné dans le même rapport qu'un carré à un carré. « Appliquez une remarque semblable aux démonstrations relatives au cylindre, au cône et à la sphère. — Les rapports de la pyramide et du cône au prisme et au cylindre de même base et de même hauteur, exposés dans ce XIIe livre, avaient été découverts par Eudoxe. C'est Archimède qui nous l'apprend.

(3) Les cartésiens (*Logique de P.-R.*, l. IV, c. 3, 5, 9 et 10) ont cherché partout ailleurs l'explication de ces vices de méthode, et ils se sont trompés gravement. Pour eux aussi, comme pour leur maître, l'infini était hors de la science ; de là vient que dans leurs *Nouveaux Éléments*, voulant corriger Euclide, ils ont énervé la géométrie.

(4) Chasles, *Aperçu sur l'origine et le développement des méthodes en géométrie.*

prend que Newton ait pensé qu'une étude approfondie de ces *données*, véritable corps de l'analyse, aurait pu permettre aux modernes de se passer entièrement des secours du calcul, qui leur semblent aujourd'hui si indispensables.

V. Un demi-siècle après Euclide, un siècle après Platon, florissait Archimède (1), le plus grand géomètre de l'antiquité. La doctrine d'Euclide fut complétée dans ses ouvrages, où se marquèrent fortement et les vices généraux de la méthode des anciens et la prodigieuse dépense d'esprit qu'ils employaient à les couvrir. Personne ne doute que les découvertes d'Archimède n'aient été le résultat de certains puissants moyens d'investigation, dont la trace a disparu de l'exposition régulière qu'il en a donnée et il y a toute apparence, ainsi que l'a pensé Leibniz, que ces moyens impliquaient la science de l'infini. Les démonstrations à la fois détournées et très-complexes, qui conduisent le lecteur fatigué dans l'inextricable dédale de la théorie des spirales, cachent la marche vraie de l'esprit dans la connaissance et dans l'invention plutôt qu'elles ne la découvrent; bien plus, de très-habiles mathématiciens et très-versés dans la géométrie ancienne, Viète et Bouillaud, ont avoué s'être perdus au milieu de ces démonstrations, puisque le premier les a taxées d'inexactitude, et que le second a témoigné qu'il doutait s'il les entendait bien (2). Mais les propositions fondamentales de cette théorie échappent en elles-mêmes à toute incertitude, et la géométrie n'a rien de plus beau (3) : elles sont dignes, par leur simplicité et par l'ouverture qu'elles donnent dans l'étude des lois des figures, de ce puissant génie qui découvrit tant d'autres relations simples et sublimes, telles que la quadrature de la parabole et le rapport de la surface et du volume de la

(1) Il naquit en 287, et mourut en 212.

(2) Voyez la préface que Fontenelle a écrite pour l'*Analyse des infiniment petits* du marquis de L'Hôpital.— Leibniz a écrit quelque part : « Qui Archimedem et Apollonium intelligit recentiorum scripta mathematicorum parciùs mirabitur. »

(3) La spirale imaginée par Conon, ami d'Archimède, est une courbe engendrée par un point qui se meut dans la direction du rayon d'un cercle, tandis que ce rayon est emporté lui-même par un mouvement circulaire. Archimède découvrit la tangente de cette courbe, le rapport de son aire à celle du cercle et d'autres propriétés encore.

sphère à ceux du cylindre circonscrit (1), et qui fonda la mécanique rationnelle.

L'obscurité qui enveloppe la doctrine d'Archimède dans les spirales se dissipe pour quelques autres traités, où l'on suit mieux la pensée qui guide le géomètre : on devine alors la célèbre méthode d'*exhaustion*. Cette méthode a pour objet de déduire la théorie des lignes courbes de celle des figures rectilignes; elle consiste à *épuiser* par la pensée les intervalles en nombre indéfini qui séparent une courbe d'avec une certaine figure, qui, par une variation réglée de ses éléments, tend à se confondre avec elle, un cercle, par exemple, d'avec un polygone régulier, inscrit ou circonscrit, d'un nombre de côtés de plus en plus grand. Si certaine propriété d'une figure rectiligne appartient constamment à cette figure, dans tous les états successifs où la modification du nombre et de la grandeur des côtés et des angles nous la fait envisager, nous concluons *par exhaustion* que la même propriété convient à la courbe, dont la polygone s'approche continuellement. Archimède pensa qu'en employant les démonstrations par l'absurde, dont Euclide avait donné l'exemple, il éviterait la redoutable extrémité de cette doctrine; qu'il dissimulerait la nécessité d'envisager le cercle comme le *dernier* des polygones, ou comme un polygone d'une infinité de côtés. Voici donc comme il présente le théorème de la mesure du cercle, que nous prendrons ici pour le type de ce genre de propositions fondées sur l'exhaustion : Un cercle, dit Archimède, est équivalent à un triangle rectangle dont le périmètre est la base, et dont le rayon est la hauteur (2). Supposons, en effet, que le cercle surpasse le triangle de l'étendue d'une certaine surface Z; inscrivons à notre cercle un carré, puis un octogone régulier, puis un polygone de seize côtés, etc., jusqu'à ce que la somme des parties comprises entre le cercle et le po-

(1) On sait que Cicéron, questeur en Sicile, retrouva le tombeau d'Archimède, et le reconnut à la *sphère inscrite* que le grand géomètre avait voulu qu'on y gravât. (*Tusculanes*, liv. v, 22 et 23.) On a beaucoup disputé sur le mépris que Cicéron, dans ce passage, semble témoigner pour Archimède; mais on n'a pas vu que le *géomètre* n'y est déprimé (*humilem homunculum à pulvere et radio excitabo*) que par rapport aux grands *philosophes* Platon et Archytas (*doctorum hominum et plane sapientium*).

(2) Archimède, *Mesure du cercle*, prop., 4.

lygone soit plus petite que Z (1); le polygone inscrit sera alors plus grand que le triangle, et il est aisé, connaissant la mesure du polygone, de mettre en évidence l'absurdité de ce résultat. De même, si l'on suppose que le triangle surpasse le cercle, on démontrera d'une manière analogue, et à l'aide d'un polygone circonscrit, que cette supposition implique une conséquence absurde. Donc le cercle ne peut être ni plus grand ni plus petit que le triangle : donc il lui est égal. Nous croyons qu'il est permis de conclure de cette démonstration (et en général de toutes celles où l'on fait voir qu'une mesure, en elle-même inconnue, ne peut être plus grande ni plus petite qu'une mesure connue), *qu'on ne saurait assigner aucune erreur* dans la science du géomètre qui prend l'une de ces mesures pour l'autre, et qu'en conséquence *il n'y a pas d'erreur* (2); mais nous croyons aussi qu'il faut s'entendre soi-même quand on identifie ces deux mesures. Or, quand on dit qu'un cercle est mesuré par le produit de la circonférence et du demi-rayon, on admet que la circonférence est rectifiable, c'est-à-dire réductible à la somme d'une infinité d'éléments droits, et que le cercle peut être intelligiblement regardé comme équivalent à quelque carré (3). Ainsi, l'on s'appuie dans le fond sur le même postulat que l'on établit ou que l'on suppose toutes les fois qu'on se permet de mentionner le *rapport* de deux quantités *incommensurables*, c'est-à-dire de deux quantités *sans rapport*. Et soit qu'on em-

(1) La possibilité de ce résultat est prouvée sans difficulté par Archimède.

(2) Leibniz se donnait lui-même comme n'ayant fait que découvrir et simplifier la méthode d'Archimède, dans ce sens que l'emploi du calcul infinitésimal pouvait toujours se justifier *à posteriori*, en prouvant que l'erreur commise par le géomètre qui regarde une quantité comme composée d'un nombre indéterminé d'éléments et néglige ensuite l'un de ces éléments est aussi petite qu'on veut le supposer, par conséquent inassignable, par conséquent nulle. (*Journal de Trévoux*, 1707, et *Op.*, p. 369, t. III; ibid., 1702, et *Op.*, p. 371.) Cette preuve est excellente; mais il n'en est pas moins nécessaire *à priori* de concevoir l'infini, et Leibniz le voyait bien aussi.

(3) Maurolycus, géomètre sicilien, excellent commentateur d'Archimède, a réuni, en tête du traité *de la Sphère et du cylindre*, six postulats entre lesquels nous remarquons celui-ci : « Quibuslibet duabus ejusdem generis magnitudinibus esse duas lineas proportionales. » La discussion de cette thèse, beaucoup moins simple qu'elle ne le paraît, amènerait bien vite la question de l'infini. Mais il est impossible de donner une meilleure théorie du cercle que celle que Maurolycus fonde sur ce postulat et sur quelques autres qu'il dégage du traité d'Archimède.

ploie le terme de *limite*, ou tout autre, qui sert à éluder et non à connaître l'objet dernier et nécessaire de la spéculation, il faut inévitablement que l'on conçoive, sans oser l'avouer, des quantités infinies composées d'éléments infiniment petits, et comparées entre elles par leur assimilation à des nombres inexprimablement grands, dont l'un de ces éléments est pris pour unité. Mais la fausse objectivité que les savants de l'école sensualiste veulent attribuer aux essences mathématiques les empêche encore aujourd'hui d'entendre le terme infini dans un sens purement idéal et susceptible d'une rigoureuse définition. Ils vivent au jour le jour et sans méthode sur une sorte de terrain intermédiaire entre l'*art obscur et enchevêtré* (1) d'Archimède, qui exigerait d'eux de très-grands efforts, et la science de Leibniz, qui leur est inconnue.

Ainsi gênée dans sa méthode, la science des anciens marchait néanmoins de découverte en découverte. Du vivant même d'Archimède, Apollonius écrivait son traité des Coniques à Alexandrie. Un siècle plus tard, dans la même école, l'astronome Hipparque fondait les deux trigonométries et composait un traité sur la construction des cordes des arcs. Ptolémée, vers l'an 125 de notre ère, donnait aussi à la géométrie un ouvrage sur les dimensions des corps, où les trois axes rectangulaires, devenus depuis d'un si grand usage, paraissaient pour la première fois (2). Platon, cependant, et Aristote, avaient conçu le principe de cette découverte en remarquant que tout mouvement, à partir d'un point donné, pouvait avoir lieu dans six directions différentes (3). Enfin, aux quatrième et cinquième siècles, époque des géomètres commentateurs ou collecteurs, Pappus, Marinus, Proclus, Eutocius, une mathématique toute nouvelle dont les premiers essais nous sont inconnus avait dû commencer à s'établir : c'est l'algèbre. Quelques livres du traité de Diophante nous ont seuls été transmis. Nous y voyons la science des relations des nombres et l'art de rechercher ceux qui sont propres à satisfaire à de certaines conditions arithmétiques déterminées ou indéterminées, dégagés de la géométrie et parvenus déjà à un notable développe-

(1) *Involutissimas Cononis et Archimedis artes*, Leibniz, *Op.*, III, p. 192.

(2) Théon, *Comment. de l'Almageste.*

(3) Platon, *Timée*; Aristote, *Physique*, IV, 2.

ment. Ce n'est pas encore là cette doctrine abstraite des fonctions de nombres que la *spécieuse* de Viète a fondée chez les modernes, et dont la découverte de Descartes a rendu la géométrie même tributaire, mais c'est une collection d'ingénieux procédés susceptibles de généralisation, et qui ont ouvert une large voie aux géomètres du seizième et du dix-septième siècle (1).

VI. Les pythagoriciens avaient cherché les premiers à découvrir la loi générale des mouvements des astres. Leur doctrine, contraire aux apparences et arbitraire en plusieurs points, était sans doute peu goûtée des astronomes de profession, quand Platon posa cette question : « Comment les phénomènes peuvent-ils être représentés par des mouvements circulaires, uniformes, concentriques à la terre (2)? » Eudoxe résolut ce problème en supposant que chacun des astres participât des divers mouvements de plusieurs sphères concentriques engagées les unes dans les autres. Vingt-sept sphères lui suffirent pour expliquer tous les mouvements célestes qui lui étaient connus, savoir : une pour la révolution diurne des fixes (la précession des équinoxes étant encore ignorée); trois pour le soleil, propres à en représenter le mouvement diurne, le mouvement annuel de 365 jours et 1/4 en sens contraire du premier, et un autre à pôles différents des deux premiers, qu'Eudoxe avait cru remarquer (3); trois pour la lune, relatives à trois mouvements, le diurne, celui qui a lieu en longitude dans l'écliptique, et celui qui se fait hors de ce plan; quatre enfin pour chacune des cinq planètes, deux desquels expliquaient, comme pour la lune, le mouvement diurne et le mouvement dans l'écliptique, tandis que le troisième représentait la révolution synodique ou intervalle de deux conjonctions, et le quatrième une révolution qu'on ne saurait aujourd'hui déterminer avec certitude. On voit que chacun des cieux était conçu comme formé de plusieurs sphères en partie creuses et rigoureusement emboitées

(1) Il existe une édition de Diophante, commentée par Bachet de Méziriac et annotée par Fermat, publiée par le fils de celui-ci en 1670.

(2) Sosigène, dans Simplicius, *de Cœlo*, II, comm. 46.

(3) Bailly (*Histoire de l'astronomie ancienne*, p. 241), accuse à tort d'absurdité cette hypothèse, qui est très-ingénieuse et mathématiquement irréprochable. Montucla la comprend mieux, et ne la combat qu'en tant qu'évidemment contraire aux apparences (*Hist. des math.*, I, p. 200).

de telle sorte que la plus intérieure pût glisser sur la suivante, de plus grand rayon qu'elle, tout en obéissant d'ailleurs au mouvement de cette dernière ; que celle-ci eût son mouvement propre et obéît de même à celui de la suivante, et ainsi de suite. Par conséquent, un astre placé dans la sphère la plus intérieure avait un mouvement composé du mouvement de cette sphère et de ceux des diverses sphères enveloppantes. Mais on ignore ce que pensait Eudoxe de la nature de ces sphères, de leurs distances et des causes de leurs mouvements. Peut-être n'envisageait-il son hypothèse que comme purement mathématique. Mais le philosophe, le physicien Aristote, qui l'adopta, la modifia, et qui, comme on sait, croyait à la solidité des cieux, dut nécessairement l'entendre à la lettre. Quoi qu'il en soit, le succès de ce nouveau système fut éclatant : le géomètre Ménechme et l'astronome Callippe l'approuvèrent ; mais ce dernier imagina sept autres sphères nouvelles afin d'approcher plus près des phénomènes, et Aristote approuva Callippe, et, par des raisons métaphysiques, porta jusqu'à cinquante-six le nombre total des sphères célestes (1).

La réforme apportée par Aristote au système astronomique d'Eudoxe et de Callippe est très-importante au point de vue physique : elle a pour objet de ramener le monde à l'unité. Chacun des cieux imaginés par ces astronomes était considéré en effet comme indépendant de tous les autres cieux ; il fallait, par exemple, que le mouvement des quatre sphères de Saturne ne se communiquât en aucune manière aux sphères des planètes inférieures. Aristote voulut, sans doute, que l'univers fût homogène et continu, et que tout mouvement s'y transmît sans altération depuis la sphère universelle enveloppante jusqu'à toutes les sphères enveloppées. Mais s'il en est ainsi, que faut-il pour que les sphères de Saturne entraînent les sphères de Jupiter, et que celles-ci cependant ne soient pas modifiées dans leurs révolutions apparentes pour nous? Il faut qu'entre les deux

(1) Simplicius, loc. cit. ; et Aristote, *Métaphysique*, XII, 8. Callippe ajoutait deux sphères au soleil, deux à la lune, et une à chacune des planètes, Mars, Vénus et Mercure. — Voyez, pour les sphères d'Eudoxe, Fréret, *Mém. acad. des Inscr.*, t. XVIII ; et Letronne, *Journal des Savants*, 1840. Fréret attribue la réforme d'Aristote à l'intention d'éviter les *frottements* des sphères, raison puérile et inintelligible. Nous donnons ci-dessous la vraie raison.

cieux on interpose trois sphères douées de mouvements inverses respectivement de ceux des trois sphères propres de Saturne. De même entre Jupiter et Mars on placera trois sphères, puis successivement quatre autres au-dessous de Mars, au-dessous de Mercure, au-dessous de Vénus et au-dessous du soleil (1). Toute interposition relative aux divers mouvements qui concordent avec celui des fixes est inutile, puisque ce mouvement doit s'étendre au monde entier; au-dessous de la lune toute interposition est encore inutile, puisqu'il n'y a là aucun astre dont la révolution apparente soit à conserver. Il y a donc en tout vingt-deux sphères à ajouter, qui, unies aux trente-quatre de Callippe, composent les cinquante-six d'Aristote (2). Que l'on suppose maintenant toutes ces sphères solides et transparentes, la terre immobile au centre, un moteur immobile, immatériel, unique, cause première de la révolution constante des fixes, enfin une cause de diversité dans les mouvements des autres sphères, c'est la puissance, la matière, et l'on connaîtra l'astronomie d'Aristote. Ce beau système, après avoir vaincu celui des pythagoriciens, disparut lui-même devant l'observation, et donna place au système des alexandrins. Celui-ci fit oublier pour long-temps l'hypothèse d'Aristarque.

VII. L'observation astronomique faisait de notables progrès dans la Grèce. Cependant elle ne s'était pas encore élevée à la hauteur d'une méthode; l'objet qu'elle se proposait était plutôt civil que scientifique. Une longue série d'observations, depuis Thalès jusqu'à Eudoxe et Callippe, avait eu pour objet la réforme du calendrier : les Grecs, qui se servaient d'un calendrier lunaire, et qui se faisaient un point de religion de le conserver, parce que les fêtes étaient déterminées par la lune, voulaient cependant connaître les rapports de la révolution lunaire à la révo-

(1) Ces nombres sont relatifs au système de Callippe dont il est question dans la note précédente.

(2) Aristote, loc. cit. Notre interprétation, conforme au texte, bien que très-concis, donne d'ailleurs les résultats qu'Aristote énonce lui-même. Tout ce que les traducteurs et annotateurs récents ont dit à ce sujet est inintelligible. Par exemple, il est impossible que M. Cousin ait compris ce qu'il a écrit (trad. du XIIe livre de la *Métaph.*, p. 209) *d'après tous les commentateurs*, dit-il, et ce que MM. Pierron et Zévort ont religieusement reproduit, p. 230 de leur traduction.

lution solaire, et, par le moyen des intercalations, faire accorder, autant qu'il se pouvait, les divisions du temps avec les positions des deux astres (1). Après quelques essais malheureux de ses prédécesseurs, l'astronome Méton, connu par une observation du solstice d'été de l'an 432, faite avec Euctémon, proposa aux Athéniens et à la Grèce le célèbre nombre d'or ou cycle de 19 ans et de 235 lunaisons, à l'expiration desquels la lune et le soleil devaient se rencontrer au même point du ciel où ils se trouvaient à l'origine. Douze de ces années étaient de douze mois et sept étaient de treize; et, parmi ces mois, 110 étaient de 29 jours et 125 de 30 (2). Ce système, qui revenait à supposer l'année de 365 jours, 6 heures et 19′, était par conséquent fautif, et ne tarda pas à être reconnu tel par l'expérience. Un demi-siècle après (3), Platon et Eudoxe apprirent des prêtres d'Héliopolis une valeur plus exacte de l'année, celle de 365 $\frac{1}{4}$; non que les Égyptiens réglassent leur calendrier sur cette connaissance, car ils se servaient d'une année solaire vague de 360 jours, grâce à laquelle tous les jours possibles se trouvaient successivement sanctifiés par la même fête (4); mais ils connaissaient le rapport de l'année vague à l'année fixe (5). Eudoxe imagina donc un cycle de 2922 jours ou de huit années de 365 $\frac{1}{4}$, une *octaétéride*, ainsi qu'il la nommait (6), équivalente à deux de nos tétraétérides juliennes, et il l'employa comme une période climatérique propre à ramener toutes les circonstances météorologiques dans le même ordre. Callippe, possesseur des mêmes connaissances, engagea les Grecs à quadrupler le cycle de Méton et à retrancher un jour de chacune des nouvelles périodes ainsi obtenues. Cette réforme, adoptée en 331 et conservée par la suite, malgré la correction meilleure

(1) Geminus, *Isagoge astronomica*, c. 6. — Le fondement du calendrier, depuis Solon, était dans le mois de 29 1/2 jours, c'est-à-dire, pour l'usage, tantôt de 29 et tantôt de 30, tantôt *cave* et tantôt *plein*. Le plus ancien essai de conciliation de la lune et du soleil était, au rapport de Censorin, d'un très-ancien astronome, Cléostrate de Ténédos.

(2) Laplace, *Exposition du système du monde*, t. II, p. 382.

(3) Platon voyageait en Égypte en 399; Eudoxe, en 362.

(4) Hérodote, *Euterpe*.

(5) Pline et Columelle, cités par Letronne, loc. cit.

(6) Eudoxe écrivit en Égypte même un livre sous ce titre. Diogène, VIII, 87; et Ménage, p. 391.

proposée par Hipparque (1), supposait la durée de l'année de 365 jours et 6 heures, suivant l'opinion des Égyptiens et d'Eudoxe. La même opinion, plus tard, servit de base à l'institution de l'année solaire civile dont Jules César chargea Sosigène (2). L'erreur ainsi commise passa du calendrier de Rome au calendrier chrétien, et, combinée avec celle que fit aussi le concile de Nicée, en admettant, d'après le cycle de Méton, que 19 années équivalaient à 235 lunaisons, elle produisit dans le compte des temps les désordres auxquels vint enfin remédier la réforme grégorienne, en 1582.

Eudoxe ne connaissait encore aucun des instruments qui furent employés au Musée d'Alexandrie, si toutefois l'on excepte le gnomon. Il manquait donc de moyens précis d'observation. Nulle part, cet astronome, cité par Hipparque, ne parle de *déclinaison* ou d'*ascension droite,* de *longitude* ou de *latitude;* mais il désigne les positions des astres d'une façon vague par rapport aux constellations; il croit le pôle marqué par une étoile immobile, ce qui n'était pas de son temps, et l'on doit en conclure qu'il ne connaissait aucun moyen d'en mesurer la hauteur même grossièrement; enfin, au lieu de diviser le cercle en degrés, comme le firent les astronomes d'Alexandrie, il essaie d'estimer, dans chaque cas particulier, le rapport d'un arc donné à la circonférence. Quant au temps, Eudoxe le mesure à l'aide de la clepsydre et d'un cadran solaire horizontal, l'*arachné*, perfectionné plus tard par Apollonius (3).

VIII. C'est à Alexandrie qu'on trouve pour la première fois un système combiné d'observations, d'instruments et de méthodes trigonométriques. Les positions des étoiles se déterminent, et les inégalités des mouvements des astres sont enfin observées. Aristille et Timocharis commencèrent pendant la sixième année du troisième siècle, et poursuivirent pendant vingt-six ans,

(1) Hipparque voulait encore quadrupler le cycle de Callippe, et retrancher un nouveau jour à l'ensemble de la période.

(2) La réforme julienne fut certainement en arrière des connaissances acquises, et il y a apparence qu'on ne voulut pas renoncer à la facilité de ce *quart de jour* en consacrant des nombres moins simples et plus fâcheux, quoique plus exacts.

(3) Letronne, *Journal des Savants*, 1840.

d'exactes observations, qui servirent de fondement aux découvertes et aux théories d'Hipparque et de Ptolémée. Ces observations furent les premières, les plus anciennes, auxquelles les deux grands astronomes osèrent comparer les leurs : ils les jugèrent seules dignes de confiance, au mépris des recueils, si vantés depuis, des Égyptiens et des Chaldéens (1). Ératosthène et Aristarque vivaient vers la même époque. Érathostène fit construire, avec l'appui de Ptolémée, et placer dans le portique du Musée, les fameuses armilles qui servirent aux principales observations de l'astronomie grecque ; il calcula la longueur de la circonférence terrestre en mesurant l'arc du ciel compris entre le zénith de Syène et celui d'Alexandrie, deux villes dont il connaissait la distance, et qu'il supposait situées sous le même méridien (2); enfin il détermina, par une méthode inconnue à la vérité, la valeur de l'obliquité de l'écliptique, ou la distance angulaire du tropique à l'équateur (3). Aristarque, dont la doctrine astronomique nous est déjà connue (4), inventa une méthode ingénieuse et très-simple de calculer les distances relatives de la terre au soleil et à la lune : il mesura l'angle compris entre ces deux astres au moment où il jugea l'exacte moitié du disque lunaire éclairée ; à cet instant le triangle mené par l'œil de l'observateur et par les centres des deux astres est rectangle à celui de ses sommets qui occupe le centre de la lune, et les trois angles de ce triangle étant alors déterminés et connus, les rapports de ses côtés le sont nécessairement. Mais Aristarque vicia les résultats de sa spéculation en employant des valeurs angulaires mal mesurées et entièrement fautives : il trouva pour le rapport cherché un nombre trop petit, quoique supérieur à celui qu'on avait supposé avant lui ; et il se trompa de même au sujet des grandeurs relatives des trois astres qu'il

(1) Laplace, *Exposition du système du monde*, t. II, p. 392.

(2) Syène était regardée comme placée sous le tropique, c'est-à-dire que le soleil s'y montrait sensiblement au zénith à midi, le jour du solstice d'été. L'observation d'Eratosthène se réduisit donc à celle de la hauteur méridienne du soleil à Alexandrie, le même jour, à la même hauteur. Il trouva que l'arc à mesurer était le 1/50 de la circonférence ; d'où il conclut, la distance de Syène à Alexandrie étant de 5,000 stades, que la longueur du méridien devait être de 250,000 (9,450 lieues anciennes de France).

(3) Montucla, *Hist. des mathém.*, I, p. 254.

(4) Ci-dessus, liv. III, § 4, n° 10.

essaya de déterminer. Le traité qu'Aristarque écrivit, et qui nous est parvenu, s'appuie sur la géométrie et sur les phénomènes ; on n'y trouve aucune mention du système du monde adopté par l'auteur, mais on y doit remarquer avec intérêt une forme rigoureusement synthétique toute semblable à celle de la géométrie d'Euclide (1). Hipparque, un siècle après Aristarque, et Ptolémée, près de trois siècles après Hipparque, corrigèrent les calculs de l'astronome de Samos, en se fondant sur des observations plus exactes, et ils parvinrent à des résultats moins éloignés de ceux que nous obtenons aujourd'hui (2).

Hipparque, de Nicée en Bithynie, fut le premier grand observateur de l'antiquité. Les travaux d'Aristylle et de Timocharis, dont il était en possession et qui dataient déjà d'un siècle et demi, étendirent sa vue dans le passé : il comprit que l'astronomie devait être l'œuvre des générations successives, et il voulut léguer aux astronomes à venir un ensemble arrêté d'observations dont il lui était à lui-même interdit de se servir. Les principaux travaux d'Hipparque consistent dans les observations et dans les découvertes qui suivent : Il mesura la longueur de l'année en comparant l'une de ses observations du solstice d'été avec celle qu'avait faite Aristarque en l'année 284 ; puis il vérifia ce calcul, qui l'avait conduit à une durée moindre de 5 minutes environ que celle qui était généralement adoptée, par trente-trois années d'observations sur les équinoxes. Ce dernier travail le conduisit à reconnaître que les intervalles d'un équinoxe à l'autre sont inégaux et inégalement partagés par les solstices, ce qui l'obligea à déplacer la terre du centre de la révolution solaire (3). Hipparque reconnut aussi quelques-unes des inégalités du mouvement de la lune, et il observa les planètes, sans chercher encore à expliquer leurs mouvements. Il essaya de dresser un catalogue des principales

(1) Aristarque, *des Grandeurs et des distances du soleil et de la lune*, dans les œuvres de Wallis. Il a paru, en 1810, une édition française de cet ouvrage, grec-latin, avec de nombreuses scholies, et l'abrégé de Pappus, sous ce titre : *Histoire d'Aristarque de Samos*, par M. de F.

(2) Pappus, *Collect. mathém.*, VI. prop. 38, analyse le livre d'Aristarque, et en corrige les erreurs d'après les astronomes d'Alexandrie. Cependant Laplace croit qu'Aristarque avait dû lui-même revenir sur ses premières observations, t. II, p. 387.

(3) Il la déplaça de 1/24 de son rayon.

étoiles et de représenter leurs positions respectives sur une sphère, qu'ensuite il projeta sur un plan, afin que les changements qui pourraient un jour se produire dans le ciel fussent connus. Déjà Eudoxe avait indiqué grossièrement la place des constellations sur une sphère solide dont l'idée première appartenait à Thalès. Aratus, qui n'était pas astronome, avait mis en vers la description qu'Eudoxe avait d'ailleurs laissée par écrit (1). Hipparque commenta l'ouvrage d'Aratus. Mais, en comparant ses observations sur les étoiles à celles des premiers astronomes d'Alexandrie, il remarqua que toutes avaient également changé, quoique fort peu, par rapport à l'équateur, tandis qu'elles avaient conservé les mêmes places par rapport à l'écliptique. Sans oser se prononcer encore absolument sur la réalité de ce phénomène, aujourd'hui connu sous le nom de précession des équinoxes, Hipparque supposa cependant que la sphère céleste pouvait être douée d'un mouvement direct autour des pôles de l'écliptique. C'est Ptolémée qui, 267 ans plus tard, mit cette observation hors de doute en rapprochant ses propres mesures de celles d'Hipparque. Mais la cause du phénomène restait un mystère et la mesure n'en était pas très-exacte (2).

Ptolémée, né à Ptolémaïs en Égypte, porta l'astronomie des anciens au dernier état qu'elle devait atteindre. Si l'imperfection de son système du monde est extrême, soit qu'on envisage ce système en lui-même ou qu'on le compare au système d'Aristarque, cette imperfection est au moins rachetée par l'exactitude des connaissances. Ainsi ce grand astronome, le vrai successeur d'Hipparque malgré l'intervalle des temps, mérita de léguer aux âges suivants, dans sa *Grande Composition* (3), que les Arabes nommèrent *Almageste*,

(1) Ces détails nous sont donnés par Cicéron, qui nous apprend en même temps qu'Archimède avait construit une sphère mobile où les principaux mouvements du ciel étaient représentés, et que Marcellus l'avait portée de Syracuse à Rome. Sulpicius Gallus expliquait cette sphère aux Romains (*République*, I, 14). — Eudoxe avait consacré deux ouvrages à la description du ciel, *le Miroir* et *les Phénomènes*. Ce dernier titre est celui du poème d'Aratus que Cicéron traduisit.

(2) Hipparque est encore cité comme le premier qui ait mesuré les distances géographiques par la longitude et la latitude, et employé les éclipses de lune à déterminer les longitudes.

(3) Μεγάλη σύνταξις. Le mot hybride grec-arabe *Almageste* signifie *le très-grand*. Cet ouvrage en XIII livres, dont il n'avait été fait, depuis la renaissance, qu'une

presque tout ce qui leur parvint des connaissances mathématiques de l'antiquité. Outre cet important ouvrage, l'astronome écrivit plusieurs traités, entre lesquels il faut citer son *Harmonique* et son *Optique* : ce dernier a été perdu.

Ptolémée découvrit une nouvelle inégalité du mouvement de la lune, l'*évection*, et, pour en rendre compte, il fut conduit à supposer dans la révolution de cet astre une modification analogue à celle qu'Hipparque avait proposée pour le soleil, mais plus complexe encore. Ensuite, appliquant la même hypothèse à l'explication des perturbations qu'il connaissait dans le mouvement des planètes, il produisit un nouveau système général du monde, auquel on peut croire pourtant qu'il n'attribua qu'une valeur mathématique : du moins il parut penser qu'il n'y a pas lieu de se préoccuper de la nature physique des mouvements, pourvu que l'ordre que leur impose le calcul soit aussi confirmé par les phénomènes (1). Aussi ce système est-il, physiquement parlant, inférieur, non-seulement à celui d'Aristarque, mais même à celui d'Eudoxe et d'Aristote. Mais la découverte des désordres apparents que l'observation introduisait dans l'ancien système des sphères concentriques obligeait les astronomes de renoncer à cette ancienne loi, qui n'avait pour elle que sa simplicité et les plus grossières apparences, et d'adopter une loi moins simple, ou même variable de jour en jour, jusqu'à ce qu'un ordre nouveau se révélât, que le cercle fût remplacé par une courbe aussi belle et plus approchée de la vraie, et que le centre du monde planétaire fût transporté au soleil, non plus hypothétiquement, mais selon toutes les vraisemblances et du consentement de tous les astronomes (2).

Dès les premiers temps où les observateurs d'Alexandrie reconnurent les perturbations des mouvements des astres, ils durent nécessairement abandonner les sphères d'Aristote : mais il

mauvaise traduction latine, a été publié par l'abbé Halma, accompagné d'une traduction française non moins mauvaise, 1816, 2 vol. in-4°.

(1) Ptolémée, *Almageste*, XIII, 2.

(2) Aristarque, lui-même, n'avait prétendu faire qu'une hypothèse; un seul astronome, Séleucus, prétendit que cette hypothèse était, entre toutes, la plus conforme à la réalité. Plutarque, *Questions platoniques*, 8.

eût été plus pénible de renoncer à l'uniformité des révolutions, qui était comme un article de foi pour les anciens. On se demanda si, en supposant cette uniformité, il ne serait pas possible de trouver en dehors du centre de la révolution uniforme un point duquel elle dût paraître irrégulière. En effet, il suffit à Hipparque de déranger la terre du centre exact et de faire de l'orbe solaire un *excentrique,* c'est-à-dire un cercle dont le centre fût placé à quelque distance de celui de la terre, pour expliquer les inégalités du mouvement du soleil. Mais l'idée de l'excentrique était plus difficile à appliquer aux autres astres dont les perturbations sont plus complexes. Cependant Apollonius le géomètre imagina bientôt de faire tourner uniformément une planète dans un petit cercle (*épicycle*), et le centre de celui-ci dans un autre (*déférent*) concentrique à la terre. Il expliqua de la sorte les stations et les rétrogradations des planètes (1). Ptolémée soumit le mouvement de la lune au même système avec certaines modifications. Il fit mouvoir cet astre sur un épicycle, porté lui-même sur un excentrique à la terre, mais en même temps il fit exécuter une révolution à cet excentrique, et il fixa tout ce qui est indéterminé dans cette hypothèse de manière à représenter exactement les apparences. A l'égard des planètes, il imagina qu'elles étaient portées sur des épicycles dont les centres se mouvaient sur des excentriques immobiles; mais diverses irrégularités observées l'obligèrent à modifier quelquefois ou cet excentrique lui-même ou l'uniformité des révolutions du centre de l'épicycle à son égard (2). On peut, en général, se représenter comme il suit la théorie des excentriques et des épicycles : Qu'on imagine en mouvement sur une première circonférence dont la terre occupe le centre, le centre d'une seconde circonférence sur laquelle se meut le centre d'une troisième, et ainsi de suite, jusqu'à la dernière, que l'astre décrit uniformément. Si le rayon d'une de ces circonférences surpasse la somme des autres rayons, le mouvement apparent de l'astre autour de la terre sera composé d'un moyen mouvement uniforme et de plusieurs inégalités

(1) Letronne, *Journal des Savants*. 1840.
(2) Montucla, *Hist. des mathém.*, I, p. 292-298.

dépendantes des rapports qu'ont entre eux les rayons des diverses circonférences et les mouvements de leurs centres et de l'astre ; on peut donc, en multipliant et en déterminant convenablement ces quantités, représenter toutes les inégalités de ce mouvement apparent. L'excentrique est alors considéré comme un cercle dont le centre se meut autour de la terre avec une certaine vitesse, qui devient nulle s'il est immobile (1).

Ce système général embrasse à la fois et le système de Ptolémée et toutes les modifications que les astronomes ses successeurs imaginèrent pour le rendre conforme aux nouvelles observations. Ceux-ci parvinrent, nonobstant une extrême complication, à mettre l'hypothèse en état de représenter pendant long-temps les faits connus. La découverte des inégalités de distance des planètes amena seule des difficultés qu'il était impossible de surmonter. Mais après Kepler, Galilée, Descartes et Newton, après les perfectionnements de l'optique et les connaissances nouvelles qui s'ensuivirent, après les nouvelles hypothèses enfin, la théorie des épicycles put encore être employée comme un moyen de calcul pour représenter les portions des astres et construire les tables de leurs mouvements.

IX. De toutes les parties des mathématiques appliquées, la plus générale et la plus simple est la mécanique rationnelle. Les éléments dont elle se compose sont ceux mêmes de la géométrie auxquels on ajoute seulement la notion du temps et celle de la force abstraite. Grâce à cette extension, la spéculation pénètre un pas plus avant dans la nature : elle en trace le plan tout entier, du moins pour tout ce qui se peut ramener d'elle au nombre et à la mesure. Nous avons parlé ailleurs des essais de physique

(1) Laplace, *Exposition du système du monde*, II, pag. 401. Ce système, dit Laplace, aurait pu, moyennant une détermination convenable des arbitraires, se confondre avec celui de Tycho-Brahé; et Ptolémée aurait tracé lui-même cette direction aux réformes futures, s'il eût pris pour Vénus et Mercure des excentriques égaux à l'orbe solaire; mais il se contentait de déterminer les rapports des rayons de ses cercles et les temps des révolutions du centre et de l'astre. (V. ibid., p. 402, sqq.) — Ptolémée ne fait aucune mention de la doctrine attribuée quelquefois aux Égyptiens, suivant laquelle Vénus et Mercure circuleraient autour du soleil, et celui-ci, de même que les autres planètes, autour de la terre. C'est cette doctrine qui, suivant Laplace, aurait pu le mettre sur la voie du système de Tycho.

mécanique qui furent faits chez les anciens (1); si ces essais demeurèrent infructueux, même quand ils appartinrent à Platon, on doit penser qu'indépendamment des croyances vitalistes, communes à la plupart des philosophes de l'antiquité, l'infériorité de la mécanique pure aux autres parties du savoir, s'opposa d'une manière décisive à leurs progrès. Les savants et les historiens s'accordent à nommer Archimède comme le premier des anciens qui ait conçu et traité la mécanique ainsi qu'une science séparée; encore ne fonda-t-il que la *statique*, c'est-à-dire la science de l'état des corps, relativement aux forces qui leur sont appliquées, dans le cas seul où ces forces les maintiennent en équilibre. La *dynamique* appartient aux modernes, et Galilée, entre tous, en est le créateur (2). On trouve, il est vrai, dans les œuvres d'Aristote un livre de *problèmes mécaniques*; mais, quoique cet ouvrage, que personne probablement n'a bien lu, ne mérite pas le mépris avec lequel on l'a traité quelquefois, il est certain qu'il ne contient rien de semblable à la science d'Archimède. Ce grand homme qui recueillit sans doute les travaux de l'école pythagoricienne (3) et qui les accrut, composa de la statique un corps de doctrine semblable à celui que formait depuis long-temps la géométrie. Il fonda la statique des solides sur le principe du levier, en vertu duquel une droite rigide chargée de deux poids également distants du point d'appui, doit demeurer en équilibre; et, par la méthode d'exhaustion, à l'aide d'une division de la droite et des poids, il ramena à ce cas simple le cas général de l'équilibre d'un levier quelconque : il montra que les poids devaient être en raison inverse de leurs distances au point d'appui. Puis Archimède s'occupa de la recherche des centres de gravité des figures géométriques, et détermina par exemple celui de la parabole. Ce traité suppose implicitement l'idée de l'inertie de la matière, celle de l'homogénéité et de la gravité de toutes ses parties, et la considération de la pesanteur comme d'une force de direction constante appliquée à tous les points d'un corps, en telle sorte que le centre de gravité soit celui de ces points

(1) Liv. IV, § I, 6; liv. V, § IV, 4, 7 et 8; et liv. VI, § II, 7.

(2) Lagrange, *Mécanique analytique*, t. I, p. 2 et 158; Montucla, I, p. 240.

(3) Archytas avait le premier appliqué la géométrie à la mécanique, au rapport de Diogène (*Vie d'Archytas*, VIII, 83).

auquel une force unique peut remplacer dans leur effet toutes les autres. Tels sont en effet les principes généraux de la mécanique élémentaire (1).

A l'égard de l'hydrostatique, statique des liquides, Archimède posa deux principes : 1° la nature des fluides est telle, que les parties moins pressées sont chassées par celles qui le sont davantage, et que chaque partie est toujours pressée par le poids de la colonne qui la surmonte verticalement; 2° tout ce qui est pressé de bas en haut par un fluide est toujours poussé suivant la perpendiculaire qui passe par son centre de gravité. Du premier principe on déduit les conditions d'équilibre des corps plongés dans le fluide : ce sont les propositions célèbres d'Archimède pour déterminer les relations des forces qui sollicitent un corps plongé, en tout ou en partie, avec les poids des volumes fluides déplacés par ce corps. Du second principe, la géométrie fait sortir les lois de l'équilibre des corps géométriques déterminés qui flottent sur un liquide plus pesant (2). On sait qu'Archimède appliqua la mécanique rationnelle à la construction des machines. Parmi ces inventions admirables il en est de perdues, il en est qu'on imagina sans doute plus tard ou dont on exagéra la description. Quelques-unes nous ont été transmises, telles que les poulies multipliées, la vis sans fin, et la vis inclinée qui porte le nom de son inventeur.

X. Si la physique avait pu dans l'antiquité se constituer comme science générale et à la manière d'une doctrine vraiment rationnelle, elle aurait pris pour base la mécanique d'Archimède. C'est ainsi que Descartes chez nous établit son système de physique sur les notions abstraites de l'étendue et du mouvement. Mais la science d'Archimède, tout admirée qu'elle fut, demeura chez les anciens isolée et stérile. Quant à la physique expérimentale, une seule école, celle d'Aristote, aurait pu la créer. Mais Aristote, en rétablissant des opinions que ses prédécesseurs avaient déjà abandonnées, par exemple, la réalité de la *génération*, en imaginant

(1) Archimède, *Isorropica* (*de Æquiponderantibus*). Ce traité nous est parvenu.

(2) Nous empruntons cette exposition abrégée à Lagrange, en la réduisant encore un peu toutefois (loc. cit., pag. 123 et 124). Le livre d'Archimède, sur lequel elle a été faite, ne nous est plus connu que par la version latine de Commandin, *De iis quæ vehuntur in humido*, 1565. Le texte grec est perdu.

pour chaque être une *forme* particulière, en regardant les *qualités* comme réelles dans les corps, en définissant le *mouvement* par une notion purement logique, fit reculer la science d'Empédocle, de Démocrite et de Platon. Son système, qui fut trouvé précieux au moyen âge, et dont la nature invariable, et qui n'amenait aucune découverte, devait en effet plaire à la théologie, exerça sur la philosophie naturelle une influence funeste. Nous avons vu que, malgré tous ses efforts, Straton ne put parvenir à refaire une physique aussi mal fondée (1). En présence de cette science arbitraire qui variait de génération en génération, il nous est impossible aujourd'hui d'attacher une importance philosophique aux explications que les anciens ont données de certains faits naturels, par cela seul qu'elles sont conformes à celles que nous donnons. Les quelques vérités de physique à recueillir dans les ouvrages d'Aristote, dans les *Questions naturelles* de Sénèque, et dans l'Histoire de Pline où elles sont disséminées (2), ont et conserveront toujours une valeur comme observations; mais pour celles qui ont trait à la théorie, leur isolement les rend vaines, aussi bien que les hypothèses maintenant confirmées que nous avons signalées chez les philosophes plus anciens, tels qu'Empédocle ou Anaxagore. Que les savants de nos jours cherchent dans l'histoire de cette vieille science des faits oubliés, des vues heureuses et nouvelles, peut-être encore méconnues ! Mais il serait sans intérêt pour eux de marquer une rencontre fortuite entre des doctrines qui font routes diverses, et ne s'arrêtent que rarement dans les mêmes stations pour des motifs identiques.

Cependant il y eut deux branches de la physique des anciens qui participèrent du progrès des sciences mathématiques; et ce fut parce qu'elles y étaient liées. L'acoustique d'abord, en ce qui concerne la théorie des sons, la construction des instruments, et l'alliance à établir entre le calcul et l'observation des consonnances, donna lieu à de nombreuses recherches. Euclide et Ptolémée, entre autres, écrivirent des traités d'harmonie (3). L'école

(1) Ci-dessus, liv. VI, § II, 2.

(2) Voyez une énumération de ce genre et qu'il serait aisé d'étendre dans l'*Histoire des mathématiques en Italie*, t. I, p. 55, et 100, sqq. (Voyez aussi ci-dessous, n° 12.)

(3) Ces deux ouvrages nous sont parvenus. — Les anciens ne connurent pas

des mathématiciens finit par l'emporter sur les aveugles théories d'Aristoxène et de ses élèves, qui prétendaient s'appuyer sur l'expérience et qui consacraient l'arbitraire. On s'efforça d'accorder les principes de Pythagore avec les données de l'observation : jamais cependant la théorie de l'acoustique ne dépassa la connaissance du rapport de la hauteur des sons à la longueur des cordes vibrantes; et le rapport de ces deux éléments au nombre des vibrations ne devint pas un principe universellement reconnu ni dont on s'attachât à tirer des conséquences (1).

L'optique, aussitôt que la propagation de la lumière en ligne droite et l'égalité des angles d'incidence et de réflexion eurent été reconnus (2), put s'enrichir de nombreux problèmes et se former scientifiquement comme une dépendance de la géométrie et de l'astronomie. A la théorie de la réflexion Archimède ajouta celle de la réfraction, mais ses recherches ne nous sont pas connues ; il expliqua par la réfraction le grossissement des objets dans l'eau et celui de la lune et du soleil à l'horizon, hypothèse adoptée par Ptolémée (3). Ce dernier, qui connut également et qui finit peut être par préférer une explication de la lune horizontale, plus exacte et assez conforme à celle que Malebranche a proposée, découvrit ensuite les changements apparents que la réfraction apporte à la hauteur des astres voisins de l'horizon (4). Quant à la partie purement physique ou physiologique de l'optique, elle demeura inhérente aux divers systèmes de philosophie, et ne forma pas un corps de doctrine assuré, autant qu'on en peut juger à l'imperfection des théories qui nous sont parvenues (5). On expliquait généralement les phénomènes

l'harmonie proprement dite ou contrepoint. Il ne s'agit que de l'harmonie de succession des sons ou mélodie. (Voyez, sur la musique des anciens, Montucla, t. I, p. 122, sqq., de l'*Hist. des mathém.;* et M. Th.-H. Martin, *Études sur le Timée*, t. I, p. 389.)

(1) Aristote varie à ce sujet; il connaît cependant la vraie théorie. Boëce l'expose nettement d'après Nicomaque. Les pythagoriciens, en général, et Platon, en professent une autre qui est fausse. (Th. H. Martin, loc. cit., p. 393.)

(2) Ces deux principes sont manifestement supposés dans le *Timée.*

(3) Libri, *Hist. des math. en Ital*, t. I, note 3 M. Ideler, cité par M. Libri, a recueilli plusieurs textes où la *Caloptrique* d'Archimède est relatée.

(4) Roger Bacon, dans Montucla, t. I, p. 308. L'optique de Ptolémée est aujourd'hui perdue.

(5) Euclide, *Optique* et *Catoptrique.* Cet ouvrage est peut-être supposé ou interpolé (Montucla, p. 226). Mais il ne paraît pas que le traité de Ptolémée valût mieux quant à la physique (id., p. 308).

de la vue, conformément aux idées d'Empédocle et de Platon, par la rencontre du rayon de l'œil et du rayon de l'objet : ainsi la nature de la lumière était confondue avec celle de la vision, et ce mélange de l'optique mécanique avec les considérations relatives aux sens et à la vie dut nuire essentiellement à ses progrès.

XI. Dans l'encyclopédie des connaissances modernes, la physique et la chimie comblent l'intervalle qui sépare les sciences mathématiques de celles qui ont pour objet l'homme ou la nature animée. La physique et la chimie appartiennent, par leur but et par leur méthode, à la fois à l'ordre des choses rationnelles et à l'ordre des choses vivantes. Les anciens, qui manquèrent ces deux sciences et qui ne connurent pas la vraie méthode expérimentale, ne purent donc appliquer l'observation qu'à l'histoire naturelle, et, ce qui présentait des difficultés plus grandes, à la physiologie et à la médecine.

Parmi les anciens philosophes, Empédocle, Anaxagore, Diogène d'Apollonie, s'étaient fait remarquer par des essais dans les sciences d'observation, où l'hypothèse, il est vrai, jouait un grand rôle, mais où la connaissance régulière des faits cherchait à se dégager. Les pythagoriciens, surtout Alcméon de Crotone, s'étaient livrés à l'étude de l'anatomie et de la physiologie. Alcméon avait disséqué des animaux (1). Philolaüs était parvenu à une doctrine générale de la vie, à une classification des êtres, dont le temps et les travaux les plus récents parmi nous ont confirmé la valeur philosophique (2). Avant Aristote, enfin, un philosophe universel comme lui par ses connaissances, Démocrite, avait consacré de grands travaux à l'histoire naturelle, et fait de nombreuses anatomies d'animaux dans le but de fonder la pathologie (3). Mais le génie propre de l'observateur parut dans Aristote.

(1) Aristote, *de la Génération des animaux*, III, 2.

(2) V., ci-dessus, l. III, § IV, n° 13. Cf. Littré, *OEuvres d'Hippocrate*, introduction, p. 15 : « Il serait facile de voir, dans ce fragment de Philolaüs (theologumena arithmetices, 4), un germe de la grande idée des anatomistes modernes qui cherchent à démontrer l'uniformité d'un plan dans le règne animal. »

(3) Parmi les livres de Démocrite cités dans le catalogue de Diogène (*Vies*, IX. 43-50), nous en trouvons sur les plantes, sur les animaux, sur l'aimant. M. Littré, loc. cit., pag. 20 et 21, a relevé ceux qui ont trait à la médecine. Toutes les sciences, sans exception, et tous les arts avaient occupé ce prodigieux génie, et

Cette *histoire des animaux*, encore aujourd'hui si admirée (1), et tous ces traités des *Parties*, du *Mouvement*, de la *Marche*, de la *Génération* des animaux, qui lui servent de complément, et qui représentent, comme on l'a dit (2), des essais d'anatomie comparée, de physiologie comparée, ce *traité des Plantes*, dont le texte original est perdu, la *Météorologie*, les *Problèmes*, enfin, sont des recueils où les faits sont étudiés, présentés en eux-mêmes, pour eux-mêmes, quelquefois avec ce mélange d'hypothèse qui ne peut jamais être proscrit rigoureusement, toujours avec l'esprit de la science. Ce furent les premiers efforts de l'esprit pour écrire une histoire en quelque sorte impartiale et désintéressée de la nature. L'antiquité, peu patiente en science, n'imita pas assez ces heureux efforts. Les méthodes d'observation firent un progrès encore, un grand progrès, dans l'école d'Alexandrie, un siècle après Aristote; des résultats furent obtenus en anatomie comme en astronomie. Plus tard, on ne songea plus qu'à compiler.

Nous devons présenter en quelques mots les faits les plus saillants de l'histoire de l'anatomie, de la physiologie et de la médecine dans l'antiquité. Mais il suffira de les connaître en général et pour ce qui concerne la philosophie. Quoiqu'il paraisse assuré qu'Aristote et les médecins de l'école hippocratique ont disséqué des corps humains (3), aucun des systèmes spéciaux de l'organisme ne fut parfaitement connu de leur temps. D'abord, pour ce qui est du système nerveux, du rôle de l'encéphale dans l'économie et de la question du siége de l'intelligence qui s'y rattache, nul résultat définitif ne fut obtenu. Nous avons vu quelle divergence d'opinions s'était produite entre les philosophes anciens. La plupart des hippocratiques placèrent dans la tête l'origine de l'intelligence et de la sensation. Les pythagoriciens et Platon conçurent la même idée ou s'en éloignèrent peu, mais la nature

de tout cela rien ne reste. Nous avons vu quelles difficultés il fallait vaincre pour retrouver les traces d'un certain *système de métaphysique*, qui appartient à Démocrite aussi et qui est nécessaire à l'achèvement du cycle de la philosophie grecque.

(1) Cuvier, *Cours d'histoire des sciences naturelles*, 1re partie, p. 137-187.

(2) Barthélemy Saint-Hilaire, art. *Aristote*, dans le *Dictionnaire des sciences philosophiques*, I, p. 199.

(3) Littré, loc. cit., p. 237. Cependant il est au moins certain que les dissections étaient rares du temps d'Aristote (*Hist. des anim.*, I, 15).

et les fonctions distinctes des nerfs leur furent inconnues à tous (1). Platon confondit les nerfs, les muscles tenseurs et les ligaments (2). Aristote après lui alla jusqu'à nier que le cerveau fût le centre de l'intelligence et de la sensibilité ; il plaça ce centre au cœur (3), où déjà il avait voulu, *le premier*, dit-il, placer celui de la circulation (4). La tête ne fut, selon son système, que la glacière qui rafraîchit le corps, l'intermédiaire du cœur et des organes des sens. Les premiers enfin, les anatomistes d'Alexandrie reconnurent les véritables nerfs et les relations des nerfs avec la moelle épinière et le cerveau : Hérophile et Érasistrate, trois siècles avant notre ère, se livrèrent à cette étude, et ce dernier distingua même les nerfs qui servent à la motilité de ceux qui transmettent le sentiment (5).

On sait que les alexandrins ne parvinrent pas à la connaissance distincte du système sanguin, comme ils étaient parvenus à celle du système nerveux, et que la circulation du sang fut toujours ignorée dans l'antiquité. Seuls quelques hippocratiques méconnus se rapprochaient de cette doctrine en soutenant que les organes qui portent le sang forment dans l'économie du corps un cercle sans fin ni commencement. Mais la plupart des philosophes ou des médecins cherchaient un centre au système sanguin. Après avoir à peu près parcouru tous les organes, ils se fixèrent au cœur avec Aristote, et Érasistrate regarda les artères et les veines comme y aboutissant toutes, de telle sorte que chacun des systèmes commençât où commence l'autre et s'abouchât à un ventricule propre. Mais cet habile anatomiste partagea l'erreur d'une grande partie de l'antiquité, qui consistait à affecter les veines au transport du sang et les artères au transport de l'air. Cette doctrine, en elle-même très remarquable, avait été celle d'Hippocrate, de Diogène d'Apollonie, d'Aristote et de Théophraste ; elle se rattachait de près à la distinction très-ancienne entre les artères et les veines, que le nom commun de *veines*, donné en grec à tous les vaisseaux, a fait jusqu'ici méconnaître aux histo-

(1) Voyez M. Th.-H. Martin, *Études sur le Timée*, t. II, notes 140 et 147.
(2) Id., ibid., 152 ; et Littré, loc. cit., p. 235.
(3) Id., ibid., 167. Voyez surtout Aristote, *de Senectute et juventute*, c. 3.
(4) Littré, loc. cit., p. 218 ; et Aristote, *Hist. des anim.*, III, 2 et 3 ; *des Parties*, III, 4.
(5) Id., ibid., p. 236.

riens ; et si l'on remarque qu'Hippocrate donnait à l'air la fonction d'alimenter la chaleur innée, si l'on se rappelle que l'hypothèse de la circulation de l'air servait de base à la théorie de la respiration d'Empédocle et de plusieurs autres philosophes, on reconnaîtra que cette hypothèse était nécessaire pour systématiser de certains faits que des découvertes récentes ont pu seules éclairer d'une véritable lumière (1).

Quoi qu'il en soit, les théories de la circulation et de la respiration demeurèrent incertaines dans l'antiquité, et Galien pensa, comme l'avait pensé Platon, que le foie était le point de départ des veines; mais il ne les confondit pas comme lui avec les artères, qu'il centralisa au cœur ; il ne leur donna pas les fonctions des nerfs, qu'il centralisa au cerveau ; et il ne crut pas tout à fait que les aliments pussent traverser les poumons, erreur depuis long-temps réfutée (2). Galien, qui vivait au milieu du second siècle de notre ère, représente le dernier état de la science dans l'antiquité, et, plus qu'aucun autre écrivain, il en fait connaître l'état antérieur à son temps. Ce temps est au surplus celui des commentateurs, et non plus celui des savants.

La médecine ancienne a, comme la philosophie, son origine dans l'ordre sacerdotal. Les prêtres d'Esculape recevaient les malades dans leurs temples ; après un jeûne de purification, ils les soumettaient la nuit à l'inspiration divine ; ils les traitaient conformément aux conseils du dieu, dans ces lieux admirablement situés, entourés de bois sacrés, où la sainteté et la santé devaient se rencontrer à la fois. Des tablettes, suspendues aux voûtes de ces temples, faisaient mention des malades, indiquaient les maladies et les traitements : ainsi ces prêtres, qui d'ailleurs parcou-

(1) Littré, ibid., p. 201-223. — Platon confondait les artères et les veines, et faisait circuler l'air dans les unes et dans les autres (*Études sur le Timée*, t. II, notes 140, 163, 167). Le savant auteur pense que Praxagore, qui vivait vers la fin du quatrième siècle avant notre ère, et qui, en observant de plus près les pulsations des artères, avait achevé de les distinguer des veines, fut le premier qui affecta les artères au transport unique de l'air, tandis qu'avant lui on le faisait aussi porter dans les veines. Nous devons préférer l'opinion si bien déduite et en elle-même si lumineuse de M. Littré. Elle a été suivie aussi par le docteur Daremberg, auteur d'une traduction d'œuvres choisies d'Hippocrate (Charp. 1843, p. 458).

(2) T.-H. Martin, *Études sur le Timée*, notes 140, 142, 147.

raient les contrées et ne demeuraient point enfermés dans leurs sanctuaires (1), avaient dû rassembler des faits nombreux et compiler quelques règles. Vers le temps d'Hippocrate, deux méthodes se partageaient cette médecine sacerdotale, déjà libre et douée de l'esprit de la science, qui s'enseignait dans les temples devenus écoles. A Gnide, on reconnaissait un très-grand nombre de maladies, on les multipliait à peu près selon les symptômes (2). A Cos, on voulait plus particulièrement les réduire à de grandes classes, en observant la marche du mal et celle de la nature qui guérit. C'est de Cos, c'est de la famille même des asclépiades que sortit Hippocrate, contemporain de Démocrite et de Socrate, dont l'immense renommée, publiée dans la Grèce et dans le monde, dont la florissante école et, bientôt, l'autorité presque divine consacrèrent pour la postérité l'une des grandes tentatives du génie grec : soustraire la science du corps humain et l'art de le conduire, à la fois aux prêtres, aux castes et à l'empirisme (3).

Pour ce qui est des prêtres et des castes, cette tentative fut couronnée d'un plein succès ; mais elle était l'œuvre de la Grèce entière (4). Si du même coup la connaissance de l'homme physique échappa à l'empirisme, elle gagna sans doute, en devenant une *science*, ce qu'elle perdit comme *art* en se séparant de la religion; mais devint-elle une science en effet, c'est ce que nous

(1) Les asclépiades formaient, du reste, une corporation dans la Grèce, mais non pas une seule famille, une caste. (Littré, *Introduction*, p. 10 et 11.)

(2) Cette école produisit les *Sentences gnidiennes*, recueil aujourd'hui perdu, qu'Hippocrate réfute et dont il cite une seconde édition en progrès sur la première. (Hippocrate, *du Régime dans les maladies aiguës*, init.)

(3) Il en fut de l'autorité d'Hippocrate dans l'occident à peu près comme de celle d'Aristote, sauf qu'elle s'établit plus tôt, au moins en ce qu'elle avait de raisonnable (Platon, *Protagore*, pag. 15; et *Phèdre*, pag. 110; Aristote, *Politique*, VII, 4; Cf. Aristophane, *Thesmophories*, v. 270). Entre Platon et Aristote, M. Littré (p. 70) trouve encore deux témoins qui concourent à fixer l'âge et la personnalité d'Hippocrate : à savoir, Ctésias et Dioclès de Caryste. — Après l'ère si longue des commentateurs, l'autorité d'Hippocrate devint une infaillibilité déclarée; du moins l'un d'entre eux, Théophile, qui vivait sous Héraclius, regarde comme assuré que le père de la médecine *ne s'est jamais trompé*. (Littré, p. 129.)

(4) La médecine de l'ancien Orient est peu connue; mais on peut voir dans Hérodote (*Euterpe*, 84) un détail de l'organisation médicale de l'Égypte, qui certainement était empirique et fondée sur le principe des castes.

devons nous demander. Ici la tentative paraît surtout appartenir à Hippocrate, qui voulut établir la médecine non-seulement au-dessus de l'expérience incertaine et vulgaire, mais encore au-dessus de l'hypothèse, et la fonder dans une indépendance parfaite de la philosophie, science générale, et loin de ses variations et de ses erreurs. C'était au siècle des sophistes, au siècle de Socrate : l'école pythagoricienne, qui déjà dans l'antiquité avait fondé plusieurs sciences, inspira à Hippocrate la pensée de fonder celle de la médecine par la recherche des éléments et des lois du corps humain dans la santé et dans la maladie. Déjà Alcméon de Crotone s'était fait un système médical fondé sur le principe des qualités contraires, froid et chaud, sec et humide, amer et doux, dont l'équilibre constitue le corps sain, dont les excès engendrent les maladies (1). Comme lui, Hippocrate chercha la cause immédiate des désordres du corps dans les qualités des humeurs et dans l'inégalité de leur mélange, en même temps qu'il l'envisagea quelquefois dans les *figures* (formes ou dispositions des organes) (2). Mais il combattit ceux qui pensaient que les *qualités isolées* pouvaient être administrées comme remèdes aux corps qui s'en trouvaient dépourvus. Toutes les qualités, dit-il, s'accompagnent les unes les autres, et dans ce sens il n'existe pas de remède simple (3). Que faire alors? S'en rapporter à l'observation pour la connaissance des remèdes ; étudier, et quant à l'hygiène et quant à la pathologie, l'effet des saisons, des climats, des localités, des circonstances, l'effet des divers exercices et des diverses nourritures; puis demander encore à l'observation la détermination mathématique des signes et des temps, celle des lois qui règlent le cours des maladies et permettent de le prévoir. De là, cette fameuse *prognose* d'Hippocrate, qu'on a si bien définie : une connaissance de l'unité de la maladie, dans le passé, dans le présent et dans l'avenir (4).

(1) Ps-Plutarque, *Opin. des phil.*, v, 30.

(2) Figures, σχήματα, c'est le mot pythagoricien. M. Littré remarque cependant qu'Hippocrate s'attache plus particulièrement aux humeurs (*Intr.*, p. 446).

(3) Hippocrate, *de l'Ancienne médecine*, pag. 604, 606. Littré. (V. la belle démonstration de l'authenticité de ce traité, *Intr.*, p. 294-320.)

(4) Littré, *Intr.*, 453, sqq.

Connaître la variété dans l'unité, en fixer les lois, ramener par là même toutes les maladies à un seul état de désordre, savoir par expérience quel traitement convient à chacune des périodes de cet état, ou quelle en doit être l'issue, c'est là toute la science; et l'on voit, ce qui pouvait être prévu, que cette science n'existera qu'à la condition que les nombres de la maladie, pour ainsi parler, soient tous déterminés, que tous les passages du mal soient réduits en série, et qu'à la série connue de la nature pathologique le médecin puisse substituer une série nouvelle également connue en modifiant l'état du corps à un instant donné. Voilà donc ce qu'Hippocrate essaya : il fut pythagoricien en théorie, c'est-à-dire croyant aux nombres, aux lois, à l'ordre en un mot, jusqu'au sein du désordre; il fut observateur en pratique, c'est-à-dire qu'il demanda aux faits plutôt qu'à la science générale, toutes les notions de détail qui sont requises pour l'art médical. Cet admirable génie comprit ce que la doctrine médicale serait si jamais elle devenait doctrine : l'étude des *crises*, c'est-à-dire des efforts que fait la nature pour expulser le mal, celle des *dépôts* et de la *coction* des humeurs auxquelles ces crises se rapportent, celle enfin des *jours critiques* où se prononce l'intervention du nombre dans la maladie, furent les moyens qu'il employa pour obtenir cette doctrine. Mais il ne se fit pas illusion sur les difficultés qu'elle présentait, puisqu'il écrivit cet aphorisme qu'on ne saurait trop citer ni admirer : « La vie est courte, l'art est long, l'occasion fugitive, l'expérience trompeuse, le jugement difficile (1), » et qu'il donna à ses successeurs un conseil dont se scandalisait Galien encore jeune : Soyez utile au malade, ou du moins tâchez de ne pas lui nuire (2).

Pour qu'elle échappât à l'empirisme, il faudrait que la science du corps humain parvînt à déterminer la *loi* des maladies, suivant l'esprit d'Hippocrate. Au défaut de cette loi qu'Hippocrate chercha

(1) Hippocrate, *Aphorismes*, I, 1. Le dernier traducteur, M. Daremberg, a traduit πεῖρα σφαλερή par *empirisme dangereux*. Outre que l'unité de la pensée est rompue par l'introduction de l'idée d'un système là où il n'est d'ailleurs question que de la vie et des facultés humaines, nous ne pensons pas que πεῖρα soit l'*empirisme*, pas plus que κρίσις n'est le *raisonnement*. M. Littré et MM. Lallemand et Pappas, qui ont publié, en 1839 (Montpellier et Paris), une excellente traduction des *Aphorismes*, nous servent ici de guides.

(2) Hippocrate, *Épidémies*, liv. I; et Galien, t. V, p. 370, Basil.

lui-même, qu'il crut trouver peut-être, et que ses successeurs n'ont point reconnue, le médecin a dû se livrer à une étude de plus en plus attentive et divisée des organes et de leurs lésions : un désordre à peu près illimité s'est introduit dans les classifications et dans les traitements, de même qu'il est demeuré dans les maladies et dans leur marche irrégulière et variable; et la médecine, dans une situation intermédiaire entre l'art toujours si difficile, et la science imparfaite et peu mathématique, est, dans un grand nombre de cas, plutôt l'œuvre de la personne que celle du savant.

D'un autre côté, pour échapper à la philosophie, l'étude du corps devrait avoir un objet propre et parfaitement défini ; elle devrait suivre une méthode invariable. Il n'en est pas encore ainsi de nos jours : la cause et la nature essentielle des maladies, la nature du corps lui-même et des relations du corps avec le monde extérieur, et avec la pensée, dépendent encore de l'hypothèse; et comment l'hypothèse changerait-elle sans que la thérapeutique changeât? Et la méthode expérimentale, en supposant qu'elle fût reconnue de tous en médecine, est sujette à de nombreuses et graves difficultés : l'expérience tentée sur les corps vivants ne peut jamais ni se répéter deux fois dans des circonstances identiques, ni permettre de conclure rigoureusement d'un fait à une cause nécessaire. A plus forte raison, et malgré l'autorité d'Hippocrate (1), la médecine ne se sépara pas entièrement de la philosophie chez les anciens. Avant Hippocrate, des philosophes l'avaient fondée sur leurs hypothèses (2), après lui, des sectaires la fondèrent sur leurs opinions. C'est en vain que ce créateur de la médecine dogmatique voulut établir un système immuable entre l'empirisme des prêtres et les suppositions aventurées des sages

(1) Celse, *de Medicina*, proœmium : « Primus... ab studio sapientiæ disciplinam hanc separavit. »

(2) Anaxagore regardait la bile comme la cause des maladies aiguës (Aristote, *de Part. anim.*, IV, 2). Empédocle voulait déduire la médecine de la connaissance *de l'homme, de sa nature et de sa composition* (Hippocrate, *de l'Ancienne médecine*, p. 621); et la plupart des philosophes, réduisant le principe de la nature à un seul agent ou à deux, voulaient y réduire aussi le principe des maladies (id., ibid., 570). — Enfin, tandis que les philosophes et les asclépiades traitaient les maladies aiguës, les maîtres de gymnase se firent aussi médecins, et s'occupèrent surtout des maladies chroniques. Hérodicus et d'autres cherchèrent dans les exercices du corps des moyens thérapeutiques, et se mirent dans une grande vogue. (V. ci-dessus, t. I, V, VI, 6.)

ou sophistes. Il reprocha à ces derniers de s'attacher moins à un art réel qu'à une sorte de *médecine graphique*, en voulant déduire la science médicale de la théorie de l'homme, au lieu de déduire la connaissance de l'homme de celle de toutes les relations qui constituent la médecine et qui sont plus aisées à découvrir (1). Mais l'étude de ces relations fut plus difficile encore qu'Hippocrate ne l'avait pensé et l'empirisme reparut, élevé à l'état de système ; et les hypothèses reparurent aussi. Au commencement du troisième siècle avant notre ère, Sérapion d'Alexandrie et Philinus, disciple d'Hérophile, enseignèrent que le raisonnement était dangereux et prescrivirent l'empirisme au médecin. De ce jour exista et se propagea l'*empirisme*, que ses partisans voulurent même faire remonter à Acron, un contemporain d'Empédocle. De son côté, le *dogmatisme* se modifia et il eut ses variations. Le célèbre Asclépiade, ami et médecin de Cicéron, qui restitua la médecine d'Archagatus (2), combattit quelquefois Hippocrate : il admit les pores et les atomes (3). Thémison de Laodicée, son disciple, fonda la grande secte des *méthodistes*, qui, à l'inverse d'Hippocrate, disaient *L'art court et la vie longue* (4). Ceux-ci s'accordaient avec les dogmatiques à permettre le raisonnement, avec les empiriques à nier les causes occultes. Sans tenir compte de

(1) Hippocrate, *de l'Ancienne médecine*, p. 621, sqq. C'est à ce passage, suivant M. Littré, que Platon fait allusion, *Phèdre*, p. 110 (Cousin). « SOCRATE. Penses-tu qu'on puisse connaître jusqu'à un certain point la nature de l'âme sans étudier la nature de l'ensemble des choses ? PHÈDRE. Si l'on en croit Hippocrate, le fils des asclépiades, on ne peut comprendre même la nature du corps sans cette méthode. SOCRATE. C'est très-bien, mon ami, qu'Hippocrate s'exprime ainsi ; mais, outre Hippocrate, il faut interroger la raison et examiner si elle s'accorde avec lui. PHÈDRE. Sans doute. SOCRATE. Vois donc ce qu'Hippocrate et la raison pourraient dire sur la nature. Quel que soit l'objet dont on s'occupe, n'est-ce pas de la manière suivante qu'il faut procéder : examiner d'abord si l'objet sur lequel nous voulons nous instruire et instruire les autres est simple ou composé ; ensuite, dans le cas où il serait simple, considérer quelles sont ses propriétés, quelle action il exerce ou subit ; enfin, dans le cas où il serait composé, en compter les éléments, et faire pour chacun de ces éléments ce qui avait été fait pour l'objet simple, c'est-à-dire l'étudier à l'état actif et à l'état passif. » (Trad. de M. Littré.)

(2) Archagatus vivait un siècle avant Asclépiade, et fut le premier médecin non empirique qui s'établit à Rome.

(3) Sextus, *Adversus geometras*, 5.

(4) Ce mot est de Thessalus de Tralles, qui réfuta les *Aphorismes* (premier siècle de notre ère).

l'âge, des habitudes, de la saison ou de l'organe malade, ils ramenaient tous les états du corps à deux états généraux qu'ils avaient leur manière de traiter (1). Ensuite les méthodistes et les dogmatiques se divisèrent en d'autres sectes : il y eut, par exemple, des *éclectiques* et des *épisynthétiques;* il y eut des *pneumatiques*, qui reprenaient l'ancienne hypothèse de l'air vital : enfin, la réalité de la médecine put être contestée comme celle de la philosophie (2), et jamais cette science ne causa d'embarras aux sceptiques dont un si grand nombre, au contraire, et de tout temps, fut élevé dans son sein et put se partager entre ses systèmes (3).

XII. On voit que les méthodes d'observation suivirent une marche réellement progressive dans l'antiquité, mais que pour aucune des parties de la science elles ne purent obtenir une constitution définitive. On peut marquer trois époques dans ce progrès, dont le but final ne fut ni atteint, ni même connu, mais le long duquel, pour ainsi dire, certains résultats très-heureux furent acquis. La première époque est celle des anciens naturalistes, surtout d'Empédocle et des pythagoriciens, d'Anaxagore et de Démocrite; la seconde est celle d'Aristote; la troisième, celle de l'école d'Alexandrie. Il est bien vrai que les meilleures hypothèses, celles qui eussent été le plus propres à favoriser le classement des faits observés, appartinrent souvent aux physiciens les plus anciens et furent abandonnées par leurs successeurs (4); ce-

(1) Ces deux états sont le *relâchement* et le *resserrement*. Les méthodiques agissaient surtout en modifiant l'air atmosphérique ambiant.

(2) Déjà du temps d'Hippocrate on niait cette réalité (*de l'Art*, passim). Hippocrate, qui cherche à l'établir, considère la médecine comme un *art*, et cela non pas de nom seulement, mais au fond, ainsi que le fait assez voir l'ensemble de ce petit traité. C'est dans le *Pronostic* et dans les *Aphorismes* particulièrement qu'il touche aux points par lesquels l'art pourrait devenir une science rationnelle.

(3) Sextus, *Hypotyposes*, I, 236. On doit regretter, pour l'histoire de la philosophie et des sciences, la perte des écrits des médecins des diverses écoles de l'antiquité non-seulement avant Hippocrate, mais après lui, et de ceux même de l'école d'Alexandrie. Celse et Galien ne sauraient suppléer à tout ce que ces ouvrages nous eussent fait connaître. Quant à la *collection hippocratique*, bien que les livres authentiques d'Hippocrate s'y trouvent mêlés à ceux de ses disciples, et quelquefois à des recueils très-imparfaits de notes, M. Littré a montré qu'elle ne devait pas être attribuée à des faussaires et qu'aucune partie n'en était postérieure à Aristote et à Praxagore (*Intr.*, p. 262, sqq.).

(4) On trouvera, dans la table alphabétique de ce Manuel, l'indication des

pendant l'esprit d'observation s'étendit, et les découvertes indépendantes de toute hypothèse se multiplièrent. Aristote, en cela, surpassa les anciens philosophes dont il ne réfuta souvent les opinions très-fondées que par attachement pour l'observation qui semblait les contredire (1); et lui-même fut surpassé par l'école d'Alexandrie. Nous avons dit par quelles inventions cette école se signala dans l'astronomie, dont elle fixa la vraie méthode à la fois expérimentale et mathématique, et dans la connaissance du corps humain dont les lois malheureusement sont bien plus rebelles à la science. Nous avons dit aussi que la critique et l'archéologie rationnelle naquirent et moururent dans l'antiquité avec ces quelques générations de savants alexandrins. De toute cette science des lettres qu'ils entreprirent de fonder, presque rien ne nous est parvenu. Cependant ils nous ont conservé des livres, et l'on ne peut douter que le zèle des Ptolémées n'ait sauvé de l'oubli des œuvres anciennes et rares pour lesquelles le monde nouveau devenait tous les jours plus indifférent (2). L'Alexandrie des Juifs, des Phéniciens, de l'Orient, envahissait rapidement l'Alexandrie grecque ; à l'éclectisme succédait le syncrétisme : la critique et les méthodes furent débordées et bientôt disparurent.

En l'absence de toute idée d'un développement graduel et ordonné du savoir, dans cette sorte de dispersion de la doctrine et des savants, comment les anciens pouvaient-ils juger la science ? Envisagée chez les philosophes, elle se présentait comme incohérente ou contradictoire ; et les sciences séparées n'avaient pas encore été reconnues pour appartenir à des corps, en quelque sorte sacerdotaux, qui eussent leur religion, leur culte, leurs traditions

principales conceptions d'histoire naturelle ou de physique aujourd'hui adoptées ou confirmées par la science moderne. Nous avons dit ci-dessus que ces idées, en quelque sorte fugitives, des anciens ne nous semblaient pas avoir toute l'impor ance qu'on leur a quelquefois accordée. Elles sont curieuses néanmoins et bonnes à signaler.

(1) Citons, par exemple, la *respiration des poissons*, le *transfert de la lumière*, le *mouvement libre des astres*, etc., etc.

(2) Voyez, dans Galien, *OEuvres*, Basle, t. V, pag. 412, une anecdote concernant l'exemplaire authentique unique des tragédies d'Eschyle, de Sophocle et d'Euripide, que Ptolémée Evergète emprunta sur gage aux Athéniens, et dont il se borna à leur renvoyer une copie, leur disant qu'ils n'eussent qu'à garder le dépôt qu'il avait mis entre leurs mains.

propres, qui se recrutassent par eux-mêmes, et qui obtinssent au moyen d'un succès continu dans les applications, une sanction pour la vérité de leurs théories. Ainsi donc, à juger d'une manière absolue la science des anciens, on pouvait en contester la valeur. Un esprit sévère, difficile, impartial, pouvait aisément arriver jusqu'au scepticisme en cherchant le repos de la pensée : « Et moi aussi, dit Galien, je serais tombé dans le doute » des pyrrhoniens, si je n'eusse possédé la géométrie, l'arith- » métique, la logistique, dont tout enfant, j'appris de mon père » et de mon aïeul les éléments et la théorie (1). » Ces paroles du grand médecin sont remarquables; l'exception qu'il établit pour la logique et les mathématiques semblerait bien fondée, et même les sceptiques pourraient nous paraître inexcusables à l'égard de ces deux sciences, si les mathématiciens avaient pu se débarrasser de la discussion des principes, et les logiciens se borner au syllogisme, en abandonnant le problème de l'origine et de la nature des connaissances.

Toute la question du scepticisme est dans les principes; c'est donc aux principes que doit s'attacher Sextus dans ses livres contre les savants, critique des sciences encycliques. Le reste de la science lui importe peu, puisqu'il prétend de deux choses l'une, ou atteindre à la certitude, ou se confirmer dans le doute sur la possibilité d'y parvenir. Ainsi que les mathématiciens ne s'étonnent pas si Sextus n'examine que les fondements de leur doctrine. A-t-il affaire à ceux d'entr'eux qui s'occupent de la quantité continue, aux géomètres (2), il dirige tous ses efforts contre l'idée même de la continuité, en supposant, comme eux, que cette idée peut avoir un fondement réel dans les choses, ou tout au moins présenter à l'esprit des vérités intelligibles qui n'aient rien de contradictoire, et il fait voir aisément qu'une telle supposition n'est pas légitime. Sextus s'en prend d'abord à l'*hypothèse* que les mathématiciens placent à l'entrée de la science, et, à l'exemple de Timon, il se demande s'il est bien permis de faire des hypothèses : Ou l'hypothèse, dit-il, est bonne en elle-même et en tant qu'hypothèse, ou elle est vicieuse; dans le premier cas,

(1) Galien, *de Libris propriis*, cité par Ménage, *Notes sur Diogène*, IX, 106.

(2) *Adversus mathematicos*, l. III : *adversus geometras*.

l'hypothèse qui consiste à *demander* le contraire est également bonne; dans le second, il ne faut s'en permettre aucune. De plus, ou le sujet de la *demande* est évident en soi comme la lumière du jour, que personne ne sera tenté de poser par hypothèse; ou il ne l'est pas, et l'hypothèse alors qu'apporte-t-elle? Mais on dit que les conséquences vérifient les hypothèses; en ce cas, les conséquences mêmes, qui les vérifiera? N'accorde-t-on pas d'ailleurs que des conclusions vraies peuvent se tirer de principes faux (1)?

Passant à l'examen de la quantité continue, Sextus ramène toutes les difficultés à celles que présente la notion du point : il suffit du moins de les généraliser pour les appliquer aux notions de la ligne et de la surface. Le corps, disent les géomètres, est ce qui a trois dimensions, longueur, largeur et profondeur; le point est ce qui est sans parties, et la *fluxion* du point engendre la ligne, la *fluxion* de la ligne engendre la surface; la *fluxion* de la surface engendre le solide. Le point est-il corps ou incorporel? Incorporel, dit-on. Comment donc peut-il engendrer quelque chose? L'inapparent doit être révélé par les phénomènes; or, il est aisé de montrer que, pour les sens, il n'est rien d'indivisible et sans parties. Si le point produit la ligne, peut-il bien n'avoir pas de longueur? L'extrémité du rayon dont le mouvement décrit la circonférence, les points d'une sphère qui roule sur un plan, engendrent des lignes. Ératosthène prétend que le point n'occupe ou ne mesure aucun lieu sur la ligne, mais qu'il *flue* seulement. Qu'est-ce donc que le flux, si ce n'est une propriété de l'eau (2)?

Maintenant, quel est le rôle du point dans la ligne? La ligne consiste-t-elle en un seul point étendu ou en plusieurs points espacés? Les points se touchent-ils? et, s'ils se touchent, est-ce par les parties ou dans leur entier? Tout cela abonde en contradictions : mais surtout si les points se pénètrent, la ligne n'existe

(1) Sextus, *Adv. geom.*, 1-17.

(2) Id., ibid., 17-28 : « Est tamen et animo cernitur, » dit Chalcidius en parlant du point, du σημεῖον ἀμερές, *in Tim.*, p. 105, éd. Meursius. On trouvera peut-être ici Sextus un peu sensualiste; mais il met l'imagination aux prises avec elle-même dans l'entendement. Nous ne connaissons pas de géométrie sans imagination.

plus; s'ils sont séparés, de même; et, s'ils ne se touchent qu'en partie, ce ne sont plus des points (1). La ligne en elle-même, longueur sans largeur, n'est ni sensible ni intelligible : je puis bien imaginer une largeur de plus en plus petite, mais la faire nulle, jamais. Ainsi l'analogie, qui est le seul moyen que les géomètres puissent employer pour établir l'existence de la ligne, leur fait défaut : il cesse d'y avoir analogie quand le rapport essentiel est supprimé, et d'une longueur large à une longueur sans largeur, il n'y a pas d'assimilation possible. On parle aussi d'*extension*, on dit que, diminuant de plus en plus la largeur, on est amené à la poser nulle; mais le genre est changé; l'esprit ne suit plus (2). Aristote, qui commence par porter le trouble dans les rangs des géomètres en prouvant de mille manières l'*impensabilité de la chose*, cherche à faire voir ensuite qu'on peut penser la largeur d'une muraille sans en penser la profondeur : en quoi il se trompe ou veut nous tromper, car tout ce que nous pouvons faire, c'est de penser cette profondeur quelconque, et aussi petite que nous le voulons. La composition des surfaces et des solides est aussi difficile à imaginer que celle des lignes; la continuité des circonférences décrites par les points d'un rayon qui tourne autour du centre, celle des génératrices d'un cylindre, sont du même genre que celle des points d'une ligne, et le contact des corps ou de leurs parties est absolument inintelligible. En résumé, les essences géométriques ne sauraient se déduire les unes des autres (3).

De nouvelles difficultés se présentent en général sur le rapport du corps à ses dimensions. Les dimensions se distinguent-elles du corps, se confondent elles avec le corps? Ni avant ni après leur combinaison, le vrai corps ne peut être imaginé; et aucune d'elles n'apportant le corps avec soi, le corps n'existe donc pas (4). Enfin,

(1) Id., ibid., 29-37.

(2) Id., ibid., 37-57. — Cet argument s'applique sans difficulté à toutes les méthodes d'*exhaustion* ou de *limites*. L'extension, ἐπίτασις, dont parle Sextus, est même une véritable exhaustion, comme le montrent les développements du texte.

(3) Id., ibid., 57-83.

(4) Id., ibid., 83-92. On peut rapprocher de ce passage les inextricables discussions de l'école platonicienne sur les essences mathématiques. (Voyez ci-dessus p. 43, 204 et 206.)

si l'on voulait passer aux géomètres leurs principes et leurs hypothèses, on se trouverait encore arrêté aux définitions (1), puis aux constructions qui ne sauraient se rapporter à la ligne sensible tracée sur l'abacus, et qui, rapportées aux lignes intelligibles, exigent qu'on explique la nature des sections et le rôle du point de rencontre dans la ligne sécante et dans la ligne coupée (2).

La réfutation des arithméticiens par Sextus est dirigée contre Platon et les pythagoriciens. Le critique n'a qu'un but, celui de renverser l'existence objective de l'unité et des nombres : et ses arguments n'ont de portée que contre une théorie aujourd'hui inconnue, plutôt encore qu'oubliée en arithmétique. Si je supprime l'unité, dit-il, je supprimerai du même coup le nombre. Or, en soi, l'unité ne peut pas être pensée ; et, dans les choses que l'on dit en participer, cette pensée soulève beaucoup de doutes. Si, par exemple, du bois, que l'on dit participer de l'*un*, est *un* lui-même, alors l'*un* sera du bois, et jamais autre chose. Si *plusieurs* participent de l'*un*, l'idée de l'*un* n'est donc pas *une ;* l'*un* a des parties ; et alors je demanderai si ce qui est ainsi dans l'*un,* susceptible d'être nombré, participe de l'*un* ou n'en participe pas : dans le premier cas, la pluralité participe de l'unité, et l'on peut dire que *deux* est *un ;* dans le second, les idées existent dans l'*un* indépendamment de toute participation, ce qu'on ne voudra pas admettre (3). Mais la composition du nombre n'est pas en elle-même plus claire que l'existence de l'unité. Platon déjà en avait remarqué les difficultés dans son traité *de l'Ame* (4) : placez l'*un* à côté de l'*un*, vous n'obtenez le *deux* ni en supposant qu'il se vient ajouter à ces deux unités, ni en supposant qu'elles demeurent dans leur état ou que quelque chose leur est enlevé. Et, en général, l'addition et la soustraction sont des opérations inintel-

(1) Sextus examine (ibid., 93-108) les deux définitions essentielles qu'on a proposées pour la ligne droite, puis celle de l'angle, puis celle du cercle ; et il fait de curieuses remarques et des objections qui ne peuvent être levées que par la théorie des idées en excluant toute prétention à la certitude objective.

(2) Ici le sceptique paraît avoir la confiance qu'il a trouvé des arguments tout nouveaux (ibid., n° 108) ; mais, en réalité, ils n'ont de valeur que celle qu'ils empruntent aux objections générales déjà exposées. (108-116.)

(3) Sextus, *Adv. arithmeticos*, 14-20.

(4) C'est le *Phédon*, p. 275 et 276. Cousin, V, ci-dessus, p. 16.

ligibles. Pense-t-on opérer sur le tout proposé ? cela ne se peut faire, car il cesserait d'exister alors même : et ce n'est pas de *dix* qu'on aurait retranché *un*, puisque *dix* ne serait plus. Est-ce sur une partie ? le tout ne changera pas. Est-ce sur toutes ? il ne changera pas de la manière attendue. Ainsi, ni l'unité nécessaire au nombre, ni le nombre formé d'unités ne sont choses intelligibles (1).

La science de l'ordre et des mouvements des astres portait le nom d'*astrologie* dans la haute antiquité grecque, et encore du temps de Platon et d'Aristote, d'après lesquels nous avons employé quelquefois ce mot dans notre exposition. Sextus ne rapporte pas son traité *contre les astrologues* à cette doctrine, déjà implicitement réfutée, dit-il, avec l'arithmétique et la géométrie auxquelles elle peut se ramener tout à fait. Il n'a pas en vue non plus l'*astronomie* d'Eudoxe et d'Hipparque (1) : tel est le nom qu'on donne quelquefois à une sorte de *puissance prorrhétique*, appliquée aux arts de l'agriculture et de la navigation, et fondée sur l'observation des phénomènes. Sextus reconnaît ce pouvoir de l'empirisme ; mais il veut montrer la vanité de la science généthliaque, de cette funeste superstition que les *mathématiciens* et les *astrologues*, ainsi que les Chaldéens s'appellent eux-mêmes, ont décorée de noms magnifiques. Nous ne suivrons pas le sceptique dans la réfutation d'une science qui n'appartient pas au cycle des sciences anciennes, selon le plan que nous nous sommes tracé, si tant est qu'on ait jamais pu légitimement appeler

(1) Sextus, *Adv. arithm.*, 20, jusqu'à la fin. — Le début de ce petit traité est consacré à une exposition rapide du système des nombres des pythagoriciens et de la théorie des idées de Platon. — Fabricius pense que les livres contre les géomètres et contre les arithméticiens ne formaient qu'un seul ouvrage dans la pensée de l'auteur (p. 338).

(2) Sextus, *Adv. astrologos*, 1 et 2. — On sait que le nom d'*astrologie* demeura définitivement attaché à la doctrine des Chaldéens, et celui d'*astronomie* à la science d'Hipparque. Les prédictions dont parle ici Sextus sont des prédictions météorologiques. Hésiode, Eudoxe, Aratus et Virgile même s'en étaient occupés. C'étaient là des essais très-permis alors, dont les résultats, quoique illusoires, prirent à jamais possession des calendriers. Sextus fait ici preuve d'une crédulité doublement condamnable en un sceptique : il paraît croire à la possibilité de prédire des pestes et des tremblements de terre, tandis qu'il ne fait aucune mention des prédictions astronomiques très-légitimes de l'école d'Alexandrie. Celles-ci aussi étaient fondées sur l'observation, et l'on pouvait les adopter sans renoncer à la qualité d'*empirique*.

science un amas de règles incohérentes établies sur des principes spécieux, mais imaginaires.

Parmi les six arts ou sciences que Sextus attaque dans leurs fondements, nous devons compter la musique, dont les pythagoriciens ou platoniciens soumettaient les règles au nombre. Ici l'objet du sceptique est de faire voir qu'il n'y a de réel dans la musique que ce qui est phénoménal : les sensations qu'elle procure, les passions qu'elle excite. Il invoque l'idéalisme sensualiste des cyrénaïques ; il s'appuie même sur Platon et sur Démocrite pour nier l'existence réelle, objective, des choses sensibles ; il admet avec Aristote que la voix n'est pas corporelle, avec les stoïciens qu'elle n'est pas incorporelle, et il en conclut qu'elle n'est rien. Ainsi, dit-il, la voix, le *sensible propre à l'ouïe* n'existe pas, ni, par conséquent, le son, ni l'intervalle, ni la symphonie, ni la mélodie, ni la musique. Le rhythme ne soutient pas davantage l'examen : les rhythmes sont composés de pieds ; les pieds, qui se marquent dans la danse, sont composés de temps ; et il est aisé de prouver, sans s'éloigner des dogmatiques eux-mêmes, que le temps n'existe pas plus que la voix. Il n'y a donc ni rhythme ni modulé dans les choses, et la musique disparaît du nombre des réalités à la suite des deux parties qui la composent (1). On voit que l'existence empirique de la musique n'est pas atteinte par cette argumentation ; mais comme science des réalités, la science des modes et des rhythmes ne pourrait subsister sans les *nombres*, que Sextus a déjà rejetés ; et comme art, il faudrait, pour la reconnaître, lui accorder une fin certaine et des procédés constants en rapport avec cette fin. Or, cette question, selon Sextus, soulève beaucoup de doutes.

Ici l'argumentation du pyrrhonien se rapproche beaucoup de celle qu'il a dirigée contre les grammairiens et les rhéteurs. Il s'en réfère même à ce qu'il a dit de la poésie, que certains voudraient faire servir à la défense de la musique. Il sépare les causes de ces deux arts sans accorder pour cela que les poètes vaillent mieux que les musiciens. Sextus expose l'histoire des opinions et des faits allégués sur l'utilité de la musique : il les

(1) Id., *Adv. musicos*, 38-59. On trouve là, conformément à l'usage de Sextus, les définitions et l'exposé des principaux éléments de la musique théorique des anciens.

réfute; il réduit toutes les causes de l'art à l'opinion, à l'imagination des hommes, tous les effets à des distractions passagères, et il déclare que l'utilité de la musique n'est pas plus évidente que les hypothèses des musiciens ne sont recevables (1). C'est en suivant la même marche, mais avec des développements plus étendus, que Sextus expose tout ce qu'il y a d'indéterminé dans le but, dans la méthode et dans la division de la grammaire, et tout ce qu'il y a de difficultés, de doutes, d'arbitraire attachés aux principaux éléments qu'elle envisage, noms, mesure, orthographe, hellénismes, étymologies; qu'il met en évidence l'incertitude des témoignages, l'incertitude de l'histoire, tantôt humaine, tantôt mythique, les mensonges et l'immoralité des poètes, et l'inutilité des grammairiens, qui ne savent pas même expliquer Héraclite ou Platon. Il réduit ainsi l'art de la grammaire à un simple usage, à une routine; puis il place la rhétorique à côté de la grammaire : il fait voir quelles sont les vanités de cet art prétendu de persuader, quels en sont les dangers, et qu'aucune sorte de persuasion ne saurait être atteinte au moyen de la parole, pas même quand on met la démonstration en usage, parce qu'il n'existe pas de démonstration (2).

Après avoir ainsi parcouru les sciences encycliques, nous savons à peu près tout ce que le scepticisme pouvait opposer à l'ensemble des connaissances des anciens, hors de la philosophie. Les principes seuls ont été discutés, encore est-ce uniquement en tant que certains ou que réels : s'ils ne sont ni l'un ni l'autre, un sceptique les méprise, ainsi que toutes les conséquences prétendues rationnelles qui s'en peuvent déduire. La méthode est en effet frappée du même coup que les principes, quant à sa certitude, à sa vraie valeur. Ces questions sont examinées dans les traités contre les philosophes, et particulièrement contre les logiciens. Puisqu'il ne s'agit ici que de la science, nous ne pouvons revenir sur la réfutation des physiciens philosophes par les sceptiques, mais nous examinerons les arguments déjà mention-

(1) Id., ibid., I, 38.

(2) Id., ibid., *Adversus grammaticos* et *Adversus rhetores*. Ces deux livres sont les premiers de l'ouvrage *Adversus mathematicos;* puis vient la géométrie, puis l'arithmétique, puis l'astrologie ou *mathématique* proprement dite, enfin la musique.

nés sous le nom de *tropes de l'étiologie*; ces arguments se rapportent à la physique spéciale telle à peu près qu'elle est aujourd'hui constituée, quoique les anciens n'aient pas encore connu cette science d'une manière distincte.

Parmi les huit arguments qu'Ænésidème oppose à la recherche des causes, on peut en remarquer trois (1) qui semblent avoir trait aux erreurs qu'un physicien peut commettre plutôt qu'à la nature même des procédés qu'il doit employer. Nous les passerons sous silence, comme l'aurait fait Ænésidème si la physique avait été de son temps ce qu'elle est du nôtre. Mais il en reste cinq qui n'ont rien perdu de leur importance, et qu'on doit avouer très-propres à montrer qu'il n'est pas de certitude absolue dans les sciences physiques. Le dernier de ceux-ci se rapporte aux hypothèses particulières, par conséquent encore aux philosophes; mais quel est le physicien qui ne fait pas d'hypothèses? Or, une hypothèse en elle-même est toujours douteuse. Examinons maintenant les quatre autres. 1° Ænésidème remarque que les physiciens ont l'habitude d'apporter des raisons ou de signaler des causes qui n'ont rien d'évident par soi, et qui ne sont confirmées par aucune chose évidente.— On peut aujourd'hui citer l'attraction mutuelle de tous les corps, qui sert à expliquer tant de phénomènes et des plus grands, et qui, par elle-même, est une notion parfaitement obscure. 2° Entre plusieurs causes qui peuvent être assignées à un même phénomène, le physicien n'en considère qu'une.— Cet argument, que de bonnes observations, rares, il est vrai, dans l'antiquité, semblent pouvoir infirmer dans un grand nombre de cas, reprend une valeur absolue à nos yeux si nous remarquons l'impossibilité de s'assurer qu'il n'existe pas une cause différente de celle qu'on a en vue, et qui soit capable des mêmes effets. Ainsi, l'on croit que l'aberration des étoiles, telle qu'elle est observée et mesurée, ne se peut expliquer que par le mouvement de la terre combiné avec celui de la lumière. Cela peut être vrai, cela paraît très-probable, cela n'est pas certain. 3° Le physicien

(1) Ce sont les trois derniers. (Voyez ci-dessus, p. 350.) Nous ne voulons pas dire cependant que les physiciens de nos jours sont tout à fait exempts des erreurs mentionnées ici par Ænésidème, mais seulement que ces erreurs ne s'élèvent pas jusqu'à la science acquise générale.

apporte pour un certain ordre de faits une cause qui ne s'étend pas à cet ordre tout entier. — En effet, les hypothèses, même les meilleures, comme celle des *ondes* en optique, rendent-elles absolument compte de toutes les propriétés de la lumière? rendront-elles compte des nouveaux faits qui pourront être découverts? nul ne pourrait l'affirmer. 4° L'explication des choses cachées par certaines choses apparentes qu'on suppose de même nature, n'est jamais absolument satisfaisante. — Nous demanderons, par exemple, si l'assimilation de la cause de l'électricité à celle du tonnerre est rigoureusement légitime tant que les physiciens n'ont pas composé de toutes pièces un orage artificiel?

Nous avons eu soin de choisir les notions physiques les plus satisfaisantes, et à juste titre les plus généralement adoptées, afin de faire mieux ressortir l'incertitude de la physique soit expérimentale soit théorique, aux yeux de quiconque voudra comparer les résultats les mieux acquis de cette science à l'idée qu'il a sans doute en lui du savoir absolu (1). Et de la sorte, la physique va rejoindre la géométrie, qui déjà elle-même a rejoint la philosophie, au rang des connaissances humaines dont les fondements ni le contenu n'ont en eux-mêmes rien de parfaitement stable et assuré.

§ III.

RÉFUTATION DU SCEPTICISME.
DE LA FOI PHILOSOPHIQUE ET DE LA FOI RELIGIEUSE.
CONCLUSION.

Au milieu des querelles suscitées par la science, étranger à tous les écarts de l'erreur qui s'ignore et à toutes les irrésolutions de la bonne foi, le sceptique seul semble avoir trouvé le repos en lui-même : seul, il semble fort dans sa pensée immuable, et seul philosophe en son *ignorance*, vis-à-vis des prétendues *sagesses* pour lesquelles il se déclare invincible.

Partout où deux philosophes se sont rencontrés ou se rencontrent,

(1) Est-il nécessaire de dire que nous n'attaquons pas plus la physique ici qu'ailleurs la philosophie, mais seulement la connaissance imperturbable, la connaissance de la connaissance, en un mot la certitude?

ils ont disputé, ils disputent. Au sujet de ce point de fait, qui ne sera contesté par personne, il y a quatre suppositions à faire : ou les philosophes ne peuvent ni ne veulent s'entendre et demeurer d'accord, ou ils veulent et ne peuvent pas, ou ils peuvent et ne veulent pas, ou enfin ils veulent et ils peuvent. L'idée du vouloir est ici parfaitement claire, quelle que soit la nature de la volonté, sur laquelle nous n'avons besoin de rien admettre : nous entendons parler seulement, ou d'une tendance telle quelle à l'état de repos et d'accord dans les opinions, ou d'un effort pour réaliser cet état. Les deux premiers cas posés dans notre division ne pourraient être effectifs et généraux dans la science sans que l'on fût fondé à nier toute science autre qu'individuelle, et à faire résider la vérité dans les pures apparences qui se présentent à chacun. Le troisième cas ne saurait s'expliquer sans nier la bonne foi des hommes, ce qui ne mènerait à rien et laisserait la philosophie impossible, ou sans reconnaître à cette affirmation, qui dépend de la volonté, des facultés, des puissances contraires sur les mêmes sujets, dans les mêmes circonstances ; mais si ces facultés sont arbitraires, la science disparaît encore une fois ; et, si elles ne le sont pas, c'est le pouvoir qui manque, et le cas que nous examinons rentre alors dans les cas précédents. Reste enfin le quatrième cas ; mais nous demanderons, si les hommes peuvent et veulent s'entendre sur la philosophie, pourquoi ils ne le font pas ?

Avant d'aller plus loin, nous devons résoudre la difficulté que nous venons de proposer. Nous en connaissons une solution, une seule. Qu'on refuse de l'admettre, on demeurera face à face avec la difficulté dans toute sa force. On la nommera sophisme, sans doute ; mais un sophisme irréfutable porte le scepticisme en son sein. Ou le scepticisme en sortira, ou il y résidera toujours menaçant. Voici notre solution : Nous reconnaissons comme vrai le premier cas, *les philosophes ne peuvent ni ne veulent demeurer d'accord*, et nous recevons en même temps le dernier, qui lui est contradictoire ; mais nous levons la contradiction, qui n'est ici qu'extérieure, en distinguant deux genres d'objets parmi ceux que regarde une discussion. S'agit-il de s'entendre sur les rapports et sur la coordination des idées, sur l'identité de deux phénomènes ou sur la connaissance des faits de pure observation : non-

seulement nous voulons tous et pouvons nous entendre, mais nous y parvenons réellement tous les jours, et dans la vie et dans l'ordre des choses scientifiques. S'agit-il, au contraire, de ces principes généraux, de ces axiomes, de ces idées suprêmes qui régissent l'esprit, au sujet desquels l'histoire nous apprend que le pour et le contre ont été souvent soutenus avec la même force et les mêmes lumières, nous pensons que les philosophes ne peuvent ni ne veulent s'entendre : ils demeurent persuadés, en effet, qu'il ne leur est pas possible d'admettre une vérité qu'on leur présente, et qu'autrefois peut-être ils reconnurent eux-mêmes, à moins de nier une autre vérité qui s'étend et domine à présent dans leur intelligence. Toutes ces antinomies se résolvent quand on admet que deux attributs contraires peuvent être rapportés en même temps à un seul et même être.

Ce n'est pas ici le lieu de développer dogmatiquement cette proposition. Qu'il nous suffise d'invoquer à l'appui le témoignage de l'histoire que nous avons essayé d'écrire : tout incomplète qu'elle est, cette histoire nous semble apporter une confirmation solide à l'unique vérité qui fonde, assure, éclaire toutes les autres. Que celui qui la nie se représente les combats de la philosophie durant de longs siècles ; qu'il jette les yeux sur ces hautes questions de Dieu, de l'âme, de la morale, au sujet desquelles on refait tous les jours des systèmes inventés, rejetés et repris souvent dans l'antiquité ; qu'il observe les sciences dont les progrès n'ont été sûrs, dont l'établissement n'a été durable que du jour où elles ont cessé de disputer sur leurs principes ; qu'il se demande enfin pourquoi, seule entre toutes, la science des principes n'est pas une science. Les principes sont évidents, on l'accorde. Ils sont peu nombreux, et rien ne serait plus facile que de les coordonner s'ils étaient cohérents, s'ils se pouvaient enchaîner ou concilier, car les sciences de pure classification sont les plus avancées de toutes ; mais les principes s'opposent les uns aux autres et en plusieurs sens, puis ils se mêlent et s'entre-croisent, et la science devient impossible à celui qui cherche un fil unique pour se guider dans ses labyrinthes. Si la vérité n'est pas là, c'est dans le scepticisme qu'il la faut chercher. Le scepticisme triomphe du combat des opinions, parce que seul il est en état de rendre compte de ce

grand fait, qui commande et réunit en lui tous les autres.

Transformant ainsi l'histoire en son domaine propre, le sceptique est au-dessus de la science; il ne tient pas la place d'un homme, mais celle de l'humanité tout entière, et il a le droit de taxer de folie quiconque ose prétendre engendrer une doctrine en lui seul, par lui seul et malgré les hommes. Le dogmatique est à ses yeux un halluciné qui perçoit quelque apparence, et qui veut que les autres la perçoivent comme lui, et que cette apparence soit pour lui-même une vérité certaine, une vérité, la même vérité pour tous. Voudra-t-on objecter au sceptique un cercle vicieux, banal, qui consiste en ces paroles qu'on lui prête : Je suis certain qu'il faut douter, ou encore : Je professe un dogme, et ce dogme est le scepticisme; mais le sceptique s'affranchira des mots dont on veut l'enchaîner, et il demeurera le maître. On a beau faire, on ne fera pas que son doute soit autre chose, à son avis, qu'une apparence dont il n'affirme la réalité qu'en tant qu'elle apparaît. On ne fera pas que sa suspension soit un dogme, et son inscience une science, car il ne sait pas même avec Socrate qu'il ne sait rien. Il perçoit des phénomènes dans la nature, dans ses rapports avec les autres hommes et dans sa pensée propre. Le dernier de ces phénomènes, c'est le doute sur la réalité de tous les autres; c'est aussi l'enseignement, et c'est la mise en système de ce doute. On ne peut défendre au sceptique ni de penser, ni d'affirmer, ni d'enseigner, tant qu'il avoue ne connaître de tout cela que des ombres qui passent devant lui et tant que sa foi demeure suspendue.

Nous n'essaierons pas de réfuter le scepticisme en soi. La volonté peut toujours suspendre le consentement de l'homme, et telle est la volonté d'un sceptique. Mais nous réfuterons le scepticisme en nous. Et comment? En le rejetant; en appliquant notre volonté à l'affirmation de la réalité des objets de nos idées, au lieu de l'appliquer à nous tenir indécis entre l'affirmation et la négation. Appliquer ainsi sa volonté, c'est croire. Nous croirons donc, nous l'engagerons à croire avec nous, mais nous n'aurons pas la prétention de l'y forcer au nom de la science. Bien plus, il croit comme nous et aux mêmes choses que nous. Il a vu marcher Diogène, il entend nos paroles, il suit ses pensées. Ainsi

nous ne lui dirons qu'un mot : La science que vos adversaires pensent posséder, et que peut-être vous avez cherchée vous-même, est chimérique ; la science absolue, vous l'avez dit, réduit l'être à des apparences : nous ne savons rien, nous croyons ; et il n'est qu'une science féconde, celle qui repose sur la foi.

II. Nous entendons par foi l'état de l'esprit qui repose sur une croyance constante et déterminée. La croyance est une affirmation volontaire de la réalité objective et hors de nous de certaines de nos idées. Ces idées sont-elles innées, générales, fixes, communes à un grand nombre d'états de notre intelligence, indispensables à l'exercice de la parole et de la pensée, la croyance dont nous parlons est alors la croyance philosophique départie à tout le genre humain. On voit cómbien elle diffère de la croyance religieuse, qui, telle qu'elle est établie par la théologie la plus répandue, s'applique à des objets déterminés et particuliers, lesquels pourraient être ou n'être pas sans que l'esprit humain perdît rien de son assurance et de sa stabilité. Ainsi la foi philosophique diffère de la foi religieuse dont nous parlons, en ce que l'une est arbitraire, l'autre nécessaire ; l'une surnaturelle, l'autre naturelle ; l'une donnée à quelques-uns, l'autre à tous ; l'une inutile à l'autre, et celle-ci indispensable à la première. En un mot, l'une est la science des principes nécessaires, pourvu que ce mot science soit bien entendu ; l'autre se fonde uniquement sur un don de grâce par lequel certains hommes se croient illuminés et conduits à des vérités que la science n'embrasse pas.

La raison humaine naît et se développe au sein de la foi dans les principes, et cette foi est elle-même engendrée par l'union de l'amour, de l'intelligence et de la volonté. La scission profonde que nous avons marquée entre la raison et la religion reçue menace d'engloutir celle-ci, car en toutes choses l'esprit vise à l'unité. On cherche alors à rattacher de quelque manière la religion à la raison, à la souder sur elle, ou, comme on ose le dire, à la *démontrer*. Il est vrai qu'on n'a jamais nié l'influence nécessaire de la grâce divine pour engendrer la vraie foi religieuse dans l'homme ; mais on n'a pas laissé de vouloir appuyer la réalité de l'objet de cette foi sur la réalité des objets de la croyance naturelle qui est donnée à tous. Alors on a fait de la foi religieuse particu-

lière et déterminée, et les théologiens ont en cela suivi la tendance instinctive des premiers croyants, une sorte de dépendance de la foi universelle. Sur celle-ci on a fondé la réalité de certains faits historiques, de ceux que les hommes peuvent croire sur témoignage; mais, la *nature* de ces faits étant *surnaturelle*, car la contradiction se révèle ici dans les termes, on a pensé que Dieu lui-même en avait dirigé la production : Dieu, disons-nous, qui est au-dessus de la nature et de ses lois. Le contenu tout entier de la révélation se trouvant ainsi mis hors de doute, on a pu au nom de la foi naturelle exiger la foi à l'autre, c'est-à-dire à tous les mystères et au plus grand de tous, celui d'une église absolument infaillible, interprète de la parole divine et surhumainement douée de l'aperception du vrai. D'échelon en échelon, on croyait ainsi parvenir de l'homme à Dieu, des faits aux mystères, et l'on ne s'apercevait pas que la méthode était fautive dès qu'elle embrassait deux domaines distincts, et que le passage du premier au second n'avait rien de nécessaire. Les faits qui sont des miracles cessent d'être de simples faits; ils ne se prouvent pas par témoignage; ils sont sujets à une multitude d'interprétations. Mais, supposé qu'on sache ce que c'est qu'un miracle et quand est-ce qu'un miracle s'est produit, et s'il est de ceux qui prouvent une mission divine, on planera bien au-dessus du règne des faits : on n'aura plus besoin des faits.

Ainsi, quand des prêtres théocrates voudront mêler le principe de la foi mystique à celui de la foi philosophique et faire servir cette dernière à engendrer l'autre sans qu'elle se ruine elle-même, ils pourront bien employer une telle méthode aussi long-temps qu'une croyance universelle la rendra superflue; ils prouveront la vérité de la religion par les miracles, et les miracles par la doctrine, tant que les peuples croiront aux miracles sur témoignage, et que la doctrine ne sera pas contestée comme divine. Mais il s'agit ici de la science : or, aussitôt que les méthodes historiques viendront à changer, si certain système, celui des mythologues symbolistes, par exemple, ou des naturalistes, pour qui rien n'est merveilleux, parvient à triompher; ou s'il arrive encore que la science établisse sur quelque point déterminé, tel que l'antiquité des hommes sur la terre, la variété des races, la stabilité du soleil, un dogme contraire à celui

qu'on a fondé sur les livres divins, la foi religieuse se trouvera tristement compromise.

L'intime union de la science et de la foi, que les religions théocratiques prétendent établir, conduit nécessairement à une violation de la nature des choses humaines. Ou bien la science elle-même disparaît avec la liberté, avec l'esprit des recherches, avec la légitimité du doute : l'homme demeure face à face avec Dieu, illuminé par Dieu, sanctifié par Dieu que le prêtre lui communique; il a la connaissance absolue et toute science lui devient inutile. Ou bien la science survit; elle s'avance portée par l'esprit du désir et des progrès, et un malheur peut-être irréparable arrive : la foi décline, puis elle s'éteint.

III. Cependant la science et la foi se touchent en plusieurs points. Elles se touchent, non dans le cœur du simple, mais dans l'esprit du savant et dans celui du prêtre, qui doit savoir aussi, puisqu'il enseigne. Il y a donc une foi érudite : or, il est de l'essence des choses que cette foi soit subordonnée à la foi philosophique et qu'elle dépende de la science, en tant que scientifique elle-même. Si la foi se change en un savoir métaphysique, ou physique, ou historique, il faut qu'elle subisse les lois qui régissent ces trois ordres de la connaissance humaine. Doit-il s'ensuivre de là que la foi religieuse, donnée à tous comme le pain nécessaire de chaque jour, varie ainsi que varie la science et qu'elle perde ainsi toute sa vertu? Doit-il s'ensuivre que la foi soit présentée comme une science au peuple, et que l'on enseigne aux enfants une théorie des miracles, une théorie des symboles, suivant que celle-là règne, ou celle-ci; qu'enfin la foi soit à chaque instant ébranlée ou renversée, selon la nature même de la science qui se transmet difficilement et se discute toujours? Nullement. Mais la foi érudite n'est qu'une forme de la science; pour le savant lui-même, elle n'est pas la vraie foi, la foi simple; elle en est profondément distincte, et qui les veut mêler les détruit l'une par l'autre.

La simple foi religieuse ne nous instruit pas des arcanes de l'histoire ou des mystères du savoir, tout cela chez elle est d'emprunt ou de pure forme; mais elle nous donne, par un effet de la grâce divine, de notre amour et de notre volonté, la croyance

ferme à des vérités qui, sans elle, demeureraient dans l'esprit, froides, immobiles, sans force ni réalité.

Par cette foi nous croyons à la réalité du bien et de la vertu; nous croyons à l'immortalité de notre âme, à l'éternité future de notre personne intelligente et morale; nous croyons à l'existence de Dieu, à sa providence, à des natures élevées au-dessus de la nôtre, qui nous connaissent et nous attirent; à des peines et à des récompenses qui sont attachées dans l'avenir aux effets de notre conduite présente. Ce sont là les grands éléments d'une religion générale. Dans ces hautes régions, où l'homme aperçoit ce que ses yeux ne voient point, la science n'a rien à lui apprendre. Alors même qu'elle le conduit au sommet, ce qui se peut faire quelquefois, après qu'elle a remué son esprit avec de puissants leviers, ou dessillé son intelligence, elle ne peut cependant donner la vie au monde abstrait, dont elle lui offre le spectacle; elle est impuissante à animer les images qu'elle crée. Mais eût-elle même éclairé la pensée des plus vives lumières, il lui resterait encore à fondre le cœur. Au contraire, qui d'entre nous, un certain jour de sa vie, ne s'est senti transporté dans l'invisible? La nature et l'art, la communication de tout ce qui est ineffable dans l'harmonie du monde ou dans l'expression de l'âme humaine, nous ont transfigurés quelquefois. Purs dans notre amour, forts dans notre volonté, illuminés dans notre entendement, nous avons compris, mais ce furent des instants trop courts, cette admirable parole de l'apôtre : la foi c'est la démonstration de l'invisible, c'est la substance des choses que nous espérons.

La substance des choses de la foi se saisit en elle-même; elle est embrassée par notre amour; la démonstration n'en a rien de rationnel; aucun doute ne l'atteint, ni celui qui s'attache aux principes, ni celui qui s'attache aux conséquences. Puisque cette foi ne participe point à la nature ou aux formes de la science, elle n'aura rien non plus qui soit scientifique dans son enseignement et dans sa propagation. Mais l'éloquence inspirée des prédicateurs, l'exemple des bons et des justes, surtout les leçons de la famille, seront les voies de son développement; il n'en faut pas d'autres, et nous ne connaissons pas de preuves rationnelles qui puissent mener si loin. Au contraire, quand la théologie voudra

s'appliquer aux objets de la foi, elle mènera la philosophie avec elle; la philosophie amènera la science. La foi, devenue savante, imitera la science dans sa grandeur et dans sa faiblesse. Qu'une telle foi ne soit donnée qu'à l'homme qui la cherche, que les autres l'ignorent, qu'à aucun on n'ose l'imposer comme absolue.

IV. Cependant la foi religieuse ne peut pas se renfermer toujours dans cette croyance vague en son objet, quoique forte et arrêtée par elle-même, qu'on appelle ordinairement la religion naturelle. Le mysticisme survient. Nous entendons ici par mysticisme une disposition innée de l'homme à dépasser les objets affirmés de la religion naturelle, à s'élever jusqu'à la perfection d'une connaissance qui embrasse toute l'étendue et toutes les parties de la vérité. Cet admirable élan est précisément contraire à la marche mesurée du savant, à sa prétention de ne rien affirmer qu'il n'ait vu et, en quelque sorte, touché avec son esprit, en le conduisant suivant les règles. Entre le mysticisme et la science se place la religion naturelle, inspirée et sage à la fois. Nous ne voulons pas cependant condamner le mysticisme. S'il aboutit quelquefois à la folie, à ce que les hommes nomment folie, on peut dire aussi qu'il est le complément naturel de la foi, la fin dernière et désirée de la connaissance religieuse, qui toujours tend vers l'absolu. Mais le mysticisme a deux formes distinctes ; il peut se partager entre une association d'hommes qui, mus par les mêmes désirs, animés de la même inspiration, attachés au même prophète, affirment en commun la réalité des objets de leur foi. Alors s'établissent des *mystères;* alors une *foi positive* est enseignée; le mysticisme peut, au contraire, naître et s'achever dans une âme isolée qui réclame sa liberté dans les mystères régnants, ou qui veut se les soumettre, ou qui les combat en croyant les suivre et les étendre.

Il n'est pas de plus beau spectacle ici-bas que celui d'un homme élevé par son amour au-dessus des choses que les aveugles croient voir et que les sourds croient entendre, d'un homme que la grâce enlève et met avec Dieu face à face, qui sait de Dieu ce que, loin de Dieu, nous ignorons. Craignons toujours de nommer insensé le croyant, le dévot, le martyr. Il est heureux et nous souffrons : il veut notre bonheur et nous méprisons son espérance. Accusons d'orgueil cependant celui qui ne consulte et ne

connaît que soi, tandis que Dieu l'a jeté parmi les hommes afin qu'il les comprît et qu'il les aimât. Le mysticisme est plus noble encore et plus respectable lorsque des hommes, unis par la même foi, par le même espoir, par le même amour, offrent au Dieu qui les aime un culte en commun. Tels étaient les mystères de l'antiquité, tel est aujourd'hui le christianisme dans celles de ses sectes, s'il en est, où l'esprit d'intolérance, l'orgueil du savoir, l'ambition de régner, n'ont pas altéré la pure intelligence du bien, la simplicité du cœur et la charité.

Mais, sans la liberté pour tous, et dans le sanctuaire et au-dehors, il n'existe, quelles que puissent être les apparences, ni vrai bien, ni amour. Vouloir imposer son mystère aux autres hommes, ou par la force ou par la ruse, c'est une usurpation dans l'état, c'est même une folie dans l'humanité. C'est l'intolérance, c'est la seule des vertus religieuses qui puisse nous rendre méchants. L'état représente l'association universelle des hommes: la religion naturelle est sa religion, parce qu'elle est la religion de tous; la philosophie est sa loi, parce qu'elle est l'expression suprême de la science, et que la science unie à l'amour doit mener le monde. Les mystères lui sont étrangers, parce qu'ils sont de quelques-uns : il doit sentir, penser, vouloir, comme la nature humaine tout entière. Selon l'esprit, selon la foi naturelle des temps, c'est assez pour lui s'il élève, s'il gouverne des hommes religieux, des hommes moraux, des citoyens probes et dévoués. Mais toute secte qui affirme que la religion et la morale lui appartiennent en propre sur la terre, que son mystère est absolument le seul vrai, le seul divin, fait appel à la force, et se complaisant dans la haine et dans les combats, elle doit s'attendre à être réprimée si elle n'est victorieuse.

Étudions l'antiquité vers laquelle nous n'avons cessé de tendre et de revenir depuis ces jours heureux de la renaissance, que l'on a crus finis, et qui se prolongeront long-temps encore. Trois grandes choses, qu'on ne saurait nier, frappent tous les yeux dans l'histoire de la Grèce : 1° un état fondé sur des principes généraux de religion, de morale et de politique; cet état est servi par un système admirable d'éducation, qu'il dirige seul; il protège une religion tolérante, dont les dogmes n'ont rien de scientifique.

2° Des mystères à la fois consacrés, surveillés par l'état, dont les prêtres exercent peu d'influence sur les choses de ce monde et se contentent de mener les initiés à la contemplation d'une vie future, à la pratique plus sévère de toutes les vertus. 3° Une science enfin, la philosophie, qui traite de l'état, qui traite des mystères, qui cherche la vérité, qui varie dans la possession qu'elle croit en avoir, qui marche librement, qui conduit à sa suite l'esprit humain tout entier, et qui prépare des dogmes pour les mystères à venir.

Tels sont les rapports principaux que l'admirable peuple grec, à qui nous devons la science, la morale rationnelle et la liberté, nous enseigne entre la foi religieuse, la foi philosophique, l'homme et l'état.

V. Après le mélange des peuples tout changea dans le monde grec, devenu le monde grec et romain, puis le monde grec, romain et oriental. La foi philosophique s'était affaiblie par les combats de la philosophie, et par la victoire, quoique contestée, du scepticisme. Les sciences, de leur côté, s'étaient séparées de la science générale depuis qu'elles avaient cessé de discuter leurs principes, et cette nouvelle perte avait dû encore affaiblir la philosophie. Mais bientôt les sciences elles-mêmes commencèrent à s'endormir comme les arts. Plus de recherche désintéressée du vrai, plus d'amour du beau pour lui-même. L'esprit grec s'absorbe par degrés dans l'esprit de l'Orient, les mythes abondent et couvrent le savoir. La foi religieuse est tout, et la science même en emprunte la forme. Cependant une religion qui s'approprie les bons éléments des doctrines anciennes, et qui veut se former elle-même sa doctrine, éprouve le besoin de consacrer une certaine foi philosophique. L'astronomie, les mathématiques, ou ignorées ou méprisées, ne s'arrogent pas tant d'importance ; Orphée, Pythagore, Platon, tous les anciens philosophes, déjà confondus par la critique grecque, ne sont jugés dignes de foi qu'en tant qu'on les prend pour les échos de Moïse et des prophètes ; mais alors même ils n'enseignent rien de plus que ceux-ci. Reste donc la logique : on peut la regarder comme un utile instrument ; on en peut faire l'humble vassale d'une science humaine et divine, à jamais arrêtée, dont l'origine est surnaturelle.

Quant aux hommes du *doute* et de la *recherche*, aux sceptiques, ils conservent le goût des spéculations ; ils conservent dans l'idée même d'une certitude impossible à atteindre, une sorte de foi philosophique. Mais ils la réduisent toujours à n'apprendre au savant que sa propre existence, idéale et phénoménale. Le sceptique ne connaît pas encore cette raison pratique admirablement inventée par la critique moderne, et qui n'est que la science réduite à ses vraies limites, à sa légitimité, fondée sur la croyance. Ainsi le scepticisme s'isola, et les grands esprits, dont il fit l'éducation, durent se jeter souvent du désespoir de la science à l'espoir de Dieu, abandonner une connaissance morte qui, afin d'être certaine et parfaite, allait jusqu'à s'annuler elle-même, pour une connaissance accomplie qui pouvait n'être pas vraie, mais que la grâce confirmait et qui donnait à la pensée le repos éternel.

La foi religieuse positive, le nouveau mystère qui d'abord n'avait réuni qu'un petit nombre de croyants, qui seul, entre toutes les religions de l'antiquité, s'était montré exclusif, intolérant, qui seul pour cette raison avait dû être persécuté, ne tarda pas, tout en se déclarant unique et à tout jamais vrai, de s'approprier les éléments les plus importants des mystères étrangers, de ceux qui n'avaient pas contribué à sa formation première. La religion ésotérique des Grecs, la doctrine des mages, celle des Égyptiens, celle des Indiens, les mythes de Platon, de Pythagore et de leurs nouveaux élèves luttèrent entre eux et se composèrent en mille façons. De là des hérésies nombreuses que la nouvelle foi judaïque s'efforça de contenir, de ramener ou de satisfaire. D'un côté des hommes inspirés, apôtres ou instruits par les apôtres, enseignaient la vérité mystique, apportaient la grâce aux simples et aux sages, exaltaient chez tous le désir et la volonté de croire à des vérités absolument déterminées sur Dieu, sur la destinée humaine et sur les merveilleux rapports de l'homme à Dieu ; mais surtout ils annonçaient l'égalité future et le règne de l'amour. D'un autre côté des hommes de doctrine, qui croyaient encore avoir l'esprit de la science et qui conservaient du moins la foi philosophique, tentaient de construire par leurs seules forces une religion dans le syncrétisme. Pendant ce premier moyen âge, et

tout le temps que dura la confusion désordonnée d'un si grand nombre d'idées diverses, il y eut à la fois mélange, lutte, et distinction de la croyance scientifique et de la croyance religieuse. Quelques-uns des pères de la nouvelle église furent platoniciens; d'autres combattirent la science et les docteurs; tous énumérèrent les *dogmes absurdes des philosophes*, à dessein de montrer ce que peut, réduit à lui-même, l'esprit de l'homme. Ils conduisaient ainsi l'intelligence à la foi, à travers le scepticisme : quant au scepticisme pur, en lui-même, il n'était pas digne d'être réfuté; c'est une doctrine qui ne saurait jamais agir puissamment sur le monde; et les *pères* combattaient bien plutôt le syncrétisme païen, si dangereux pour eux, et les hérésies.

Enfin, quand le paganisme eut été définitivement vaincu, que les barbares envahirent l'empire et que le moyen âge politique commença, la séparation de la foi philosophique et de la foi religieuse sembla respectée, mais à telles enseignes que la science fut soumise à la religion, que la philosophie devint servante de la théologie, et que les *quatre* ou les *sept arts libéraux*, transmis de l'antiquité, furent énervés et devinrent innocents par faiblesse. La théologie elle-même, qui pouvait, comme elle le montra plus tard, régénérer la philosophie en se développant, fut réduite, autant que possible, à n'être qu'une application de la logique aux vérités révélées. La philosophie alors devint une scolastique, et la doctrine suprême une théocratie. Ainsi, par le fait, l'ancien état de l'esprit et des sciences était remplacé par un état tout différent : à la liberté succédaient l'intolérance et la tyrannie; ni la foi ni le savoir n'étaient libres dans l'homme; et cette religion, qui n'avait d'abord apporté que la bonne nouvelle, et qui disait n'appartenir ni à la science ni même au monde, avait fini par les enchaîner l'un et l'autre. Ce fut un bonheur bien grand réservé par la providence à l'humanité que celui d'avoir un tel maître en de tels temps. Le christianisme a fait l'éducation première des hommes de l'Occident : il fera beaucoup pour eux encore s'il se transforme avec eux, s'il reconnaît leur liberté, leur nouvelle science, leurs nouveaux états; s'il donne à sa propre doctrine, ramenée dans les conditions de toute connaissance humaine, une valeur philosophique aujourd'hui perdue, à sa morale une impulsion plus vive, une

portée plus politique, et une meilleure interprétation aux mystères de la foi.

VI. Rappelons-nous maintenant l'esprit de la philosophie ancienne, embrassons d'un seul regard la suite de ses penseurs, et demandons-nous ce qu'ils nous ont transmis, ce qu'à travers les temps écoulés ils nous apprennent encore. Cette philosophie diffère de celle du moyen âge en ce qu'elle est libre, en ce qu'elle est la science absolue et première, et qu'elle subit toutes les conditions du savoir individuel, de l'enseignement, de la contradiction. Née de la puissance de la pensée, elle a cependant toutes les imperfections de l'homme seul. La philosophie du moyen âge semble plus forte ; mais est-elle encore une philosophie? Chez les mystiques de l'école de Platon et de la religion syncrétique, elle se donne l'autorité pour base; elle prétend s'appuyer sur les meilleures et les plus anciennes traditions du genre humain ; ce n'est donc plus la pure science : c'est la gnôse, ou la sagesse, ou l'esprit de Dieu. Chez les penseurs et les érudits de la religion du Christ, elle se subordonne à la théologie, qui elle-même s'établit sur l'autorité, sur les traditions, sur le témoignage, sur la révélation, sur Dieu : la logique péripatéticienne et toutes les sciences servent à mettre en ordre la connaissance et à l'exposer, mais elles ne sont ni appelées ni admises à la produire et à l'engendrer; la spéculation ne s'étend plus alors et n'ose quelque chose que par exception ou par réminiscence. C'est à l'entrée de l'ère moderne que la philosophie renaît avec les arts de l'antiquité, avec les belles-lettres, avec l'amour, avec la recherche de la science et de la liberté. Mais la philosophie de cette époque n'est d'abord qu'une restauration de l'ancienne, qui recommence par où elle avait fini, et qui remonte peu à peu la chaîne des temps : il renaît des platoniciens, des aristotéliciens; il naît enfin des philosophes. On pense par soi-même alors, et l'on imite définitivement l'antiquité en n'imitant personne. Bruno, Bacon, Descartes, et l'école de Descartes, et les écoles qu'elle enfanta, ou qu'elle enfante encore, font succéder la science à la théocratie. Le droit, la politique, la morale échappent à l'oppression : la pensée respire.

La philosophie ancienne dut se terminer au scepticisme, nous

l'avons vu, parce qu'elle s'était proposé d'atteindre une certitude impossible. Les chercheurs découragés qui demandèrent la foi, et qui l'obtinrent, la portèrent dans la religion et non dans la science. La science demeura faible, et enfin tomba dans l'épuisement. D'ailleurs, au milieu des luttes des écoles, à laquelle d'entr'elles semblait-il nécessaire ou meilleur d'accorder sa foi? Aujourd'hui que la même question se présente à nous, peut-être aurons-nous une raison nouvelle de choisir : les idées se sont éclaircies, développées, agrandies ; il n'est pas une doctrine qui n'ait eu sa destinée et qu'on ne puisse mieux juger qu'autrefois, comparer plus aisément à ses rivales, approuver ou condamner sur un nombre plus grand de faits, de résultats et d'opinions. Les anciens opposaient Éléo à l'Ionie, Aristote à Platon, Épicure à Zénon, et demeuraient incertains. Nous, après Platon, nous avons eu saint Augustin, puis Descartes, puis Kant. Après Aristote, nous avons eu Leibniz, Rousseau après Zénon, Voltaire après Épicure. Il nous est désormais plus facile de concilier les doctrines que nous aimons et de montrer le néant de celles que nous condamnons.

Quelles sont, entre les doctrines de l'antiquité, celles qui marchèrent dans la voie du bien et du vrai, qui préparèrent, qui fondèrent, en quelque sorte, la grande et unique philosophie des modernes? Quelles sont celles dont les principes méritent notre foi? On peut examiner ces doctrines en elles-mêmes, les exposer et les discuter; on peut suivre aussi leurs progrès et parcourir la série des pensées qu'elles ont fait fructifier; on parvient des deux manières au même résultat.

Dans la première période de la libre pensée s'opposent d'abord l'une à l'autre la philosophie des *sens* et la philosophie des *idées* et des *nombres*. D'une part, tout ce que la sensation figurait dans son âme, le philosophe le projetait en dehors : il imaginait un monde vivant, sensible, formé des qualités que la vue ou le toucher lui révélaient; dans ce monde, seul être essentiellement réel et permanent, il plaçait des dieux robustes et forts qui vivaient long-temps, peut-être toujours, et qui s'occupaient des hommes. D'autre part, le philosophe reconnaissait la variabilité continuelle, l'incertitude, l'obscurité, ou même la nature subjective de la sen-

sation ; il plaçait la réalité dans l'objet de la raison, c'est-à-dire dans l'idée ou dans le nombre. Était-ce dans l'idée ? Il s'attachait alors à la conception pure de l'être ou de l'unité qui est ; il excluait de la vérité le phénoménal et le muable ; ce monde mobile lui paraissait une illusion, et l'explication, qu'il en poursuivait cependant, il la regardait comme un vain système formé d'apparences mensongères. Le vrai Dieu n'était pour lui que l'immuable unité ; les dieux qui changent, il les pouvait emprunter à la croyance commune. Était-ce dans le nombre ? Il portait son attention sur le caractère mathématique de l'ordre, des lois, des harmonies de l'univers ; il supposait ce caractère entièrement réalisé dans l'objet, et seul capable d'apporter aux choses l'existence finie, l'intelligibilité, l'intelligence. De la sorte il se jetait dans une étude aussi vaste que la nature même et que l'esprit ; mais il anticipait sur la vraie connaissance en construisant un cosme idéal, imaginaire, dans lequel il croyait pouvoir déterminer le nombre de chaque chose, depuis la Providence divine qui règle et définit le monde du centre à la circonférence, jusqu'aux moindres manifestations de la vie universelle.

Omettons les divisions intérieures de ces deux grands systèmes et saisissons-les dans leur ensemble. Aujourd'hui la foi et la raison peuvent-elles hésiter entre une doctrine qui présente à l'intelligence la théorie mathématique du monde avec Pythagore, la dialectique des idées avec l'école d'Élée, la physique mécanique avec Démocrite, et une autre doctrine qui, partant d'un panthéisme matérialiste avec Thalès et Anaximandre, ne peut que la conduire au désespoir avec Héraclite? C'est vainement qu'Empédocle applique à cet empirisme son esprit mystique, et qu'il dégage de la matière les forces motrices ; c'est vainement qu'Anaxagore soumet l'infinie multiplicité du corps sensible du monde à un entendement séparé, moteur et ordonnateur ; les vices de la méthode ne sont pas corrigés. Aussi, lorsqu'après la confusion des opinions, après le règne des sophistes, une révolution s'accomplit en philosophie, la méthode empirique est condamnée. Socrate conçoit la spéculation scientifique comme appuyée sur le subjectif, sur les idées, et il l'applique à la fondation de la science morale ; Platon construit le système général des idées ; mais, de même que les philoso-

phes des écoles rationalistes antérieures, il accorde aux formes de la pensée une existence objective : c'est alors qu'Aristote paraît et qu'il oppose à la théorie des idées sa théorie de l'entendement, des catégories, de la démonstration ; à la doctrine qui établit l'existence réelle de l'universel et le néant des phénomènes, celle qui reconnaît l'existence de l'individuel et la nature exclusivement rationnelle et verbale des êtres généraux.

Aristote et Platon, qu'on pourrait nommer deux disciples de Socrate, nous font connaître, en ce qu'ils ont de commun entre eux et avec lui, la vraie méthode philosophique obtenue dans l'antiquité, c'est-à-dire la philosophie elle-même. Pendant la décadence rapide des écoles fondées par ces deux hommes, car aucun des anciens ne put soutenir le fardeau de leur doctrine, en allier les parties diverses et en compléter le tout, de nouvelles écoles reproduisirent jusqu'à un certain point la pensée des plus anciennes, et traitèrent aussi des questions inaperçues jusqu'alors. La fatalité, le libre arbitre, la certitude des connaissances humaines, furent les grands problèmes agités par la nouvelle Académie, par l'école du Portique et par celle de Pyrrhon. Les stoïciens, en mêlant Héraclite avec Aristote, embrassèrent le panthéisme, mais un panthéisme noble et qui luttait contre lui-même. Ces mêmes stoïciens et, à côté d'eux, tous les nouveaux platoniciens, pythagoriciens ou cyniques, enseignèrent une morale qui réforma, qui transforma l'esprit de l'antiquité ; et tandis que le scepticisme montrait qu'il n'est rien d'absolu dans la connaissance humaine, et reprochait à l'esprit de n'avoir pu arriver encore à s'entendre avec soi-même, à se donner l'unité, la religion qui sauve ouvrait son sein à ce monde désespéré, dont l'idéal se perdait, et qui ne demandait plus que le repos après tant de vains efforts de la libre pensée.

Le progrès des méthodes de l'esprit n'est pas tel que la succession des écoles philosophiques soit absolument fatale, et que les doctrines repoussées, condamnées, ne puissent plus jamais reparaître à la lumière. Il est même impossible que la fausse philosophie n'ait pas ses partisans dans les temps où l'instruction se répand, où le goût de la science est commun, où, la foi s'abaissant daus le monde, le problème de la destinée humaine est

envisagé rationnellement par tout homme qui croit penser. Voilà pourquoi les épicuriens osèrent parler à la Grèce après Socrate, après que ses deux disciples avaient à jamais fixé la nature et les vrais principes de la philosophie spéculative. Les Épicuriens opposèrent un matérialisme aveugle, un panthéisme sans esprit, un faux savoir fondé sur le mépris de la science, au matérialisme heureusement inconséquent, au savant panthéisme, aux spéculations sublimes des stoïciens. Ceux-ci néanmoins méconnurent la doctrine des idées, non pas à la vérité comme la méconnaissaient leurs adversaires, mais à la manière des sceptiques et de cet Ænésidème, si subtil et si profond, qui comprit la nécessité d'admettre les contraires dans la science de l'être, mais qui préféra l'école d'Héraclite à l'école de Platon. Ainsi la première doctrine qui eût inspiré les philosophes grecs en Ionie, continua trop long-temps à poser les bases de leurs systèmes : le sensualisme occupa dans le scepticisme lui-même une place beaucoup trop grande, et l'esprit véritable des sciences, la doctrine des idées, qui étaient nés pour l'immortalité dans l'école italique et dans l'école de Socrate, s'affaiblirent durant la dernière période de la philosophie. L'antiquité cependant atteignait la vérité sans la saisir tout à fait, sans la formuler en tout rationnellement : elle comprenait que la connaissance humaine est relative, que la foi nous est nécessaire, que la foi seule fonde la certitude, que seule elle pose la réalité des principes et des objets du savoir ; enfin peut-être elle pressentait que la foi doit affirmer certains principes opposés, certains attributs contraires qui, s'unissant mystérieusement dans la pensée et dans la vie, servent à la science comme de premiers fondements, et ne sauraient en être le but. Et quand la croyance eut enfin vaincu le doute, dissipé la fausse science, accompli, réglé les résultats des connaissances approuvées ; quand cette croyance eut été déterminée, autant qu'il dépendait des hommes et que le voulait la nécessité des temps ; quand la philosophie, soumise à la foi, reprit ses éternels problèmes, la doctrine des idées reparut enfin et fut victorieuse : la question posée entre Aristote et Platon fut débattue, enfanta de nombreux systèmes, jusqu'à ce que l'esprit des modernes eût donné pour successeurs à Pythagore, à Parménide, à Démocrite,

à Socrate. à Platon, à Aristote, Descartes, Bruno, Spinoza, Newton, Malebranche, Leibniz et Kant, et qu'après tant de luttes l'esprit de l'homme se fût retrouvé, devant le monde et devant Dieu, libre de nouveau et maître de lui-même.

FIN DU DEUXIÈME ET DERNIER VOLUME.